Colecção Autores Gregos e Latinos
Série Textos

Platão

Timeu-Crítias

Tradução do grego, introdução e notas
Rodolfo Lopes

Platão

Timeu-Crítias

Tradução do grego, introdução e notas
Rodolfo Lopes

Índice

Nota prévia 7

Introdução 11

I. Aspectos extratextuais 13

1. O projecto *Timeu-Crítias* 13

2. Data dramática e data real de composição 15

3. Personagens 20

II. Aspectos temático-estruturais 23

1. Antecedentes cosmológicos 23

2. O discurso de Timeu 31

2.1 Pressupostos iniciais 32

2.2 Intelecto e Necessidade 34

2.3 O demiurgo 38

2.4 O terceiro nível ontológico 42

2.5 O estatuto do discurso 48

3. O discurso de Crítias 53

3.1 A historicidade da narrativa sobre a Atlântida 55

3.2 A narrativa sobre a Atlântida é uma invenção de Platão 56

3.3 Leituras alegóricas 63

4. Estrutura dos diálogos 65

Timeu 69

Crítias 213

Apêndices

Bibliografia 249

Índice analítico 255

Índice de nomes e lugares 261

Glossário 263

Nota prévia

O volume que se segue pretende, por um lado, apresentar uma nova tradução do *Timeu*, e, por outro, disponibilizar a primeira versão do texto do *Crítias* em português. Pelas razões que exporemos posteriormente (vide infra pp. 13-15), a nossa proposta assenta em considerar ambos os diálogos como um bloco uno tanto a nível dramático como narrativo.

Em relação às duas traduções do *Timeu* já existentes, no seguimento das quais esta forçosamente se inscreve, cumpre esclarecer alguns aspectos. A primeira, de Manuel Maia Pinto (Porto, Imprensa Moderna, 1951), além do facto de contar com quase 50 anos, denuncia bastantes fragilidades: inexplicavelmente, omite a secção inicial do texto (17a-20c); e assenta em pressupostos no mínimo discutíveis, como por exemplo a identificação do demiurgo com Eros (e.g. pp. 44, 46) ou das Ideias com Deus na sua versão judaico-cristã (e.g. pp. 42, 47). Já a segunda, da autoria de Maria José Figueiredo (Lisboa,

Instituto Piaget, 2003), situa-se num nível diferente, na medida em que se mantém fiel ao texto grego, ao seu autor e ao contexto histórico-filosófico que os enquadram, bem como conta com uma excelente introdução da autoria de José Trindade Santos. Em relação a esta, a nossa procurará oferecer interpretações alternativas de alguns passos e uma anotação mais vocacionada a, por um lado, esclarecer certas secções do texto (principalmente as meta-narrativas) e, por outro, a propor algumas relações intertextuais. As grandes diferenças são a edição de base (a autora segue a de Rivaud) e a inclusão, na nossa versão, de índices remissivos e glossário.

Quanto à introdução, procurámos esclarecer alguns aspectos extratextuais (I): (1) a unidade dos dois diálogos, (2) a datação e (3) as personagens. Em relação ao conteúdo, tentámos explicar com mais detalhe algumas questões que não poderiam ser abrangidos nas notas em virtude da sua complexidade ou simplesmente porque pretendem acima de tudo situar o texto num quadro histórico-filosófico mais abrangente (II): (1) os antecedentes cosmológicos, (2) o estatuto e estrutura da intervenção de Timeu e também (3) da de Crítias. Finalmente, providenciámos uma esquematização analítica dos assuntos tratados nos diálogos. Como apensos à tradução, incluímos a lista da bibliografia citada, um glossário dos termos mais importantes e respectivas traduções, seguido de um índice analítico e outro de nomes e lugares.

Para a tradução, seguimos a edição estabelecida por Burnet, salvo nalguns casos isolados em que se

impunham alterações sugeridas e justificadas por novos dados entretanto aduzidos. Em todos estes casos, a divergência foi devidamente assinalada em nota.

Resta agradecer a todos quantos de algum modo participaram neste trabalho: Maria do Céu Fialho e Maria Luísa Portocarrero pela diligente orientação da dissertação da qual foi extraída grande parte dos elementos deste volume (toda a tradução do *Timeu* e cerca de dois terços da introdução); Ália Rodrigues, António Pedro Mesquita, Carlos A. Martins de Jesus, Delfim F. Leão, Gabriele Cornelli, João Diogo Loureiro, Maria Teresa Schiappa de Azevedo pela leitura crítica do manuscrito; e também ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos por ter acolhido com interesse a publicação.

Introdução

I. Aspectos extratextuais

1. O projecto *Timeu-Crítias*

A unidade entre os dois diálogos verifica-se tanto ao nível dramático, quanto ao temático. Mas, além de implícita nestes duas dimensões, a sequência diegética é confessada pelos próprios participantes. Logo no início do *Timeu*, Crítias, ao anunciar a Sócrates qual será o programa (*diathesis*) de conversações para aquela ocasião, diz muito claramente que a seguir a Timeu discursará ele próprio:

> Observa, então, ó Sócrates, o programa que preparámos para a tua recepção. Com efeito, pareceu-nos que Timeu, por de nós ser o mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo, deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem. Depois dele, serei eu, como se dele tenha recebido os homens gerados pelo seu discurso e de ti um certo número de homens educados de forma particularmente apurada. (27a2-27b1).

A inclusão de ambos os discursos no mesmo programa, aliada ao gesto de Timeu passar a palavra a Crítias depois de terminar a sua intervenção, tal como fora combinado (106b6-7), é motivo suficiente para considerar que há uma clara continuidade. Para além disso, uma leitura superficial de ambos será com certeza bastante para perceber que é notória a intenção de Platão em considerá-los partes de um todo: em termos gerais, o *Timeu* ocupa-se da constituição do mundo e do Homem enquanto que o *Crítias* dá seguimento a esse projecto, ao apresentar a constituição da dimensão social; ou seja, da sua integração em comunidade no mundo criado.

Desta indissociabilidade dão também conta as orientações dos estudos platonistas que cada vez mais tendem a considerar os dois como um só. Além da última grande monografia sobre estas obras (Johansen, 2004), o congresso que lhes dedicou a *International Plato Society* aborda-as igualmente como um todo e não como diálogos separados (Calvo & Brisson, 1997). Ainda assim, ao longo dos séculos, as atenções sempre estiveram mais voltadas para o *Timeu*, em virtude das questões filosóficas nele abordadas. Por esse motivo, grande parte do que se tratará nesta Introdução dirá respeito a esse diálogo, mas tendo sempre em conta que a ligação com o *Crítias* é de tal forma estreita que nos permite encará-los como uma obra só.

De acordo com algumas breves referências de que dispomos, era provável que este projecto de Platão incluísse um terceiro diálogo – o *Hermócrates* –, formando assim uma trilogia. Logo no início do *Timeu*,

quando Sócrates refere Hermócrates, faz questão de o declarar competente em todos aqueles assuntos (20a8) e, ao apresentá-lo nos mesmos moldes que as outras duas personagens, parece implicar que também uma parte dos discursos pudesse estar reservada para ele. Essa possibilidade esclarece-se já no *Crítias*, quando Sócrates diz que Hermócrates será o terceiro a falar (108a). Contudo, é muitíssimo provável que esse projecto nunca tenha sido consumado.

2. Data dramática e data real de composição

Ao abordarmos a data de uma obra com uma estrutura desta natureza, deveremos, antes de mais, ter em conta que este aspecto deve ser entendido sob dois pontos de vista distintos: o da data dramática, isto é, a altura ou época a que se reporta a acção narrada; por outro lado, o da data real de composição, o mesmo que dizer quando foi realmente escrita a obra.

No que respeita à data dramática, o seu estabelecimento dependerá da escolha de uma de duas vias. Se considerarmos que Sócrates em 17c se refere à *República* quando alude ao diálogo que tinha travado com aqueles intervenientes no dia anterior sobre o tipo de Estado que lhe parecia ser o melhor, então a data dramática situar-se-á no dia a seguir à daquele outro diálogo – por volta do ano 420 ou 421 a.C., durante as Bendideias[1]. Porém, se nos ativermos unicamente àquilo que diz o texto sobre este aspecto, a data apontada é um

[1] Apud Pereira, 2001, p. XIII. As Bendideias eram um festival religioso realizado no mês de *Thargeleion* (Junho).

pouco diferente, pois em 26e Sócrates refere, de forma indirecta, que aquele encontro se processa durante as Panateneias[2]. Quanto ao ano, terá sido entre 430 e 425 a.C. (apud Taylor, 1928, p. 15; Durán, 1992, p. 134; Brisson, 2001, p. 72); portanto, alguns anos antes da *República*.

Aquela associação com a *República* de que depende a primeira via carece de alguma consistência, podendo mesmo ser refutada convincentemente por mais do que uma ordem de razões. Nota muito bem Cornford (1937, pp. 4-5) que o "ontem" a que Sócrates se refere não tem forçosamente que ser o dia do encontro na casa de Céfalo, mas poderá ser um qualquer dia em que aqueles intervenientes tenham abordado algumas questões que nesse diálogo são também discutidas. Em segundo lugar, a referência às Panateneias não é de todo inocente, pois coaduna-se com o elogio de Crítias à vitória de Atenas sobre a Atlântida (20d-26c), bem como justifica a presença de Hermócrates (um estrangeiro) na cidade. Além disso, o resumo que Sócrates faz da conversa que tinham tido no dia anterior sobre o Estado ideal não inclui todos os assuntos tratados na *República*; o que entra em contradição com o facto de aquele resumo incluir os assuntos principais (*to kephalaion*: 17c2). Por outro lado, deve também sublinhar-se que Sócrates inclui todos os presentes na dita conversa do dia anterior (17a1-2)[3]. Ora, sabemos que nenhuma das personagens

[2] O festival dedicado à deusa Atena tradicionalmente celebrado no 28º dia do mês de *Hecatombeon* (meados de Julho).

[3] Note-se inclusivamente o uso da primeira pessoa do plural quando é referido o tal encontro do dia anterior (e.g. 17c7:

do *Timeu*, excepto Sócrates, participa na *República*. Deste modo, será porventura mais prudente optar pela segunda hipótese e estabelecer a data dramática na altura das Panateneias.

Quanto à data real de composição, é tradicionalmente situada nos últimos anos da vida de Platão; porém, houve algumas tentativas de a fazer recuar um pouco. Segundo a primeira hipótese (a mais antiga), o diálogo pertence à última fase, da qual fazem parte também o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo* e as *Leis*; de acordo com a segunda, ele deverá, pelo contrário, ser incluído na fase média juntamente com *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Parménides* e *Teeteto*.

A hipótese tradicional foi postulada ainda na Antiguidade. Plutarco, por exemplo, acreditava que o *Crítias* não tinha sido acabado porque Platão morrera enquanto o escrevia[4]. No entanto, já no século XIX começaram a surgir algumas opiniões que apontavam para a inclusão do diálogo na fase média (vide Cherniss, 1957, p. 226, n. 3), e, já na primeira metade do século XX, Taylor (1928, pp. 4-5) admite no seu comentário ao *Timeu* que essa possibilidade devia ser tida em conta. Alguns anos mais tarde esta hipótese atinge o estatuto de tese quando Owen (1953) publica um artigo em que defende a sua validade com base em dois argumentos – um mais formal, outro temático. Por um lado, partindo das análises estilométricas de Billig[5], conclui

dieilometha, 17d2: *eipomen*, 18c1: *epemnêsthêmen*).

[4] *Vida de Sólon* 32.

[5] Billig (1920). Este autor fixar a cronologia do *corpus Platonicum* através de estudos estatísticos baseados em padrões de frequência de

que o estilo do *Timeu* (e do *Crítias*) nada tem que ver com o dos diálogos que tradicionalmente lhe surgiam associados (*Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*); mas que, pelo contrário, estava muito próximo do dos diálogos médios, particularmente da *República*, do *Fedro*, do *Parménides* e do *Teeteto* (Owen, 1953, pp. 80-82). Por outro lado, Owen coloca em confronto a forma como algumas teorias de Platão aparecem no *Timeu* e noutros diálogos da fase média, no sentido de demonstrar que este será obrigatoriamente anterior a alguns daqueles. Diz, por exemplo, que o modo admiravelmente estável como a doutrina das Ideias aparece no *Timeu* é uma evidência de que a obra será mais anterior do que defende a hipótese tradicional, pois só no *Parménides* foi submetida a uma refutação de tal forma irrepreensível, que seria impensável que Platão tivesse redigido o *Timeu* após o *Parménides* (Owen, 1953, pp. 82-83).

O artigo de Owen, em virtude das ousadas conclusões que apresentava, obteve uma resposta imediata por parte de um outro estudioso. É Cherniss que, quatro anos mais tarde, vem desconstruir toda a sua argumentação, reforçando assim a posição da teoria tradicional. As suas conclusões, muito bem fundamentadas, apontam para que *Crátilo*, *Parménides* e *Teeteto* tenham sido compostos antes do *Timeu* e

---

palavras e construções sintácticas. Depois de recolhidos, estes dados eram cruzados e analisados de forma a permitir um agrupamento estanque e inequívoco dos diálogos. Este tipo de análise foi posteriormente alargado e até melhorado com o contributo da informática, mas continuou a carecer de alguma fiabilidade, em virtude dos anacronismos resultantes.

que, mais importante, as teorias do *Timeu* em nada chocam com as apresentadas nos diálogos da fase tardia (Cherniss, 1957, p. 266).

Com efeito, parece-nos que as teses de Owen não se baseiam em dados suficientemente sólidos para abandonar a hipótese tradicional. Por um lado, as análises estilométricas constituem um perigo metodológico que ameaça contaminar a coerência da tarefa, pois baseiam-se numa recolha – e posterior tratamento – de dados de um modo estatístico, que, por se tratar de um processo linear e mecanizado, pode aduzir à investigação um sem número de pequenos erros, os quais, imperceptivelmente multiplicados de um modo quase exponencial, podem resultar em conclusões bastante problemáticas. Num desses estudos em que Owen se baseou, o *Crítias* aparece muito distante do *Timeu*; ainda que seja o próprio autor a confessar e a corrigir esse erro (Owen, 1953, p. 80), acaba por denunciar as fragilidades daquele tipo de ferramenta. Por outro lado, a forma como lê o confronto das doutrinas de Platão é também falível, pois admite uma perspectiva contrária e igualmente válida. Por exemplo, o referido caso da doutrina das Ideias poderá ser interpretado do modo oposto: após ter sido refutada no *Parménides*, Platão reformulou-a no *Timeu* ao acrescentar o terceiro princípio ontológico ao processo de participação; ainda que, como veremos, a sua contribuição se processe em contornos muitíssimo particulares.

3. Personagens

Nos diálogos participam quatro personagens, além de uma outra que é referida logo na primeira frase, mas da qual não resta qualquer notícia: Sócrates, Timeu, Hermócrates e Crítias.

Quanto ao primeiro, que teria entre 40 a 45 anos à data dramática (apud Brisson, 2001, p. 72), pouco haverá a acrescentar aos milhares de páginas que têm sido escritos ao longo dos tempos; a não ser o pormenor que muito bem notou Vlastos (1991, p. 264) acerca da evolução da personagem dentro do contexto macroestrutural de todo o cânone platónico: o facto de Sócrates se interessar por filosofia natural, ou melhor, por ciências naturais, como a biologia, a física, a astronomia ou a química, ao contrário do que acontecia em fases anteriores em que as suas preferências científicas estavam limitadas às ciências matemáticas, como sugere a *República* (vide 522b-sqq.). No que respeita às restantes personagens, cumpre dizer algumas palavras.

Começando pelo primeiro protagonista, Timeu, cuja intervenção ocupa a grande maioria do que resta do texto (27c-106c), não há evidências concretas de que tenha realmente existido[6]. Com efeito, todas as referências a este suposto filósofo pitagórico são posteriores ao diálogo seu homónimo, no qual se diz ser um abastado cidadão de Lócride, na Itália, tendo ali ocupado altos cargos na administração política e, por isso, recebido grandes louvores por parte dos

[6] Não confundir com o historiador homónimo que viveu cerca de um século depois.

habitantes locais (20a). De facto, dadas as sérias dúvidas em relação ao Timeu histórico, há quem veja nele uma máscara de outra personalidade. Cícero refere nos *Academica* (1.10.16) que Platão, quando foi pela primeira vez à Sicília, conviveu muito de perto com Timeu de Lócride e também com Arquitas de Tarento. Se a existência do primeiro é duvidosa, quanto à do segundo não restam dúvidas: além de um político exemplar, Arquitas foi um matemático brilhante[7] e mestre de ilustres matemáticos, como o próprio Eudoxo, conforme atesta Diógenes Laércio (8.86.1). Por isso, é possível que Timeu represente Arquitas; contudo, os dados disponíveis não permitem mais do que simples conjecturas.

Por outro lado, este carácter fictício da personagem leva os estudiosos a questionar se Timeu não será um simples pseudónimo de Platão, como fora inicialmente proposto por Wilamowitz-Moellendorff (1920, pp. 591-592) e mais tarde desenvolvido por Cornford (1937, p. 3), que sustentava esta argumentação com o facto de ser impossível apontar alguém daquela época que reunisse conhecimentos tão aprofundados sobre tantas áreas do saber.

Quanto a Crítias, personagem responsável por narrar o episódio da guerra que opôs a Atenas primeva à Atlântida, é, sem dúvida, a figura que levanta mais dificuldades de ordem histórica. O principal problema é que a árvore genealógica desta família conta com quatro

---

[7] É-lhe, por exemplo, atribuída a duplicação do cubo (DK 47A14),

figuras com o nome "Crítias": o I, filho de Dropidas I e irmão de Dropidas II (a quem Sólon terá transmitido o relato trazido do Egipto; vide 20e); o II, filho de Dropidas II; um III, neto do II e tio-avô de Platão; e um IV[8], o dos Trinta Tiranos, neto do III e primo do autor.

A teoria tradicional, proposta desde logo por Burnet (1914, p. 338) e seguida por Cornford (1937, p. 2), sustentava que se tratava do Crítias III; tratava-se, no fundo, de fazer fé nas palavras de Platão. Em todo o caso, faltava ainda preencher o enorme fosso geracional entre este e Dropidas II. Finalmente em 1949 surgiu num *ostrakon* encontrado na ágora de Atenas um registo que demonstrava a existência histórica de Ledas, pai do Crítias III e filho de Dropidas II (vide Nails, 2002, pp. 106-107). Assim se confirmou com dados concretos a suspeita de Burnet.

No que respeita a Hermócrates, o autor do suposto diálogo pensado para seguir o *Crítias*, a sua participação limita-se a duas breves intervenções (20d, 108c). Quanto à sua existência histórica, ela é inegável: segundo Tucídides (4.72), tratava-se de um homem de admirável inteligência e coragem além de muitíssimo experiente em assuntos militares e notabilizou-se por ter previsto os planos expansionistas de Atenas logo em 424 a.C. (4.52); já Proclo, seguindo a mesma ideia de Tucídides, sublinha o seu protagonismo na vitória contra os Atenienses aquando da invasão de Siracusa (*Comentários ao Timeu de Platão* 1.71.19-sqq.)[9]. Note-

[8] Participante no *Cármides*, no *Protágoras* e referido indirectamente na *Carta VII* (324c-d).

[9] Sobre esta expedição militar, vide infra, pp. 64-65:

se, porém, que esta expedição foi posterior à data dramática do diálogo.

II. Aspectos temático-estruturais

1. Antecedentes cosmológicos

O texto do *Timeu* estabelece a constituição do mundo sensível e, posteriormente, dos seres que o habitam com particular evidência para o Homem. Considerando que este será o eixo temático em torno do qual gira toda a narrativa, é forçoso que o diálogo seja contextualizado num movimento que começara nos filósofos pré-socráticos. A relação de Platão com esta tradição é quase sempre ambígua: se, por um lado, a tenta superar muitas das vezes condenando abertamente alguns dos seus representantes; por outro, importa dela vários elementos cuja autoria propositadamente silencia. Daquela primeira inclinação dão-nos testemunho várias passagens: no *Fédon* (97c-99a), Sócrates confessa-se bastante desiludido com Anaxágoras pelo facto de este inicialmente ter proposto o Intelecto (*Nous*) como causa de todas as coisas e posteriormente o ter trocado por princípios naturais (ar, água etc.); nas *Leis* (889a-890a), onde o Estrangeiro de Atenas critica a tradição, dizendo que aquelas investigações estavam presas ao mundo do devir e, por isso, eram impassíveis de constituir conhecimento estável – a principal censura é, como no *Fédon*, não considerar o Intelecto como causa (889c5: *ou de dia noun*).

Assim, o *Timeu* surge como resposta ou proposta de substituição das abordagens naturalistas a que, segundo Platão, se tinham dedicado os pré-socráticos (cf. Santos, 2003, pp. 18-22, 47-50). Inscreve-se, pois, nessa tradição como um ponto de viragem e jamais como um marco de continuidade. O exemplo mais claro desta dupla relação – adaptação e ruptura – é justamente o caso do Intelecto; como veremos, a sua concepção enquanto princípio de racionalidade será um dos elementos centrais da cosmologia platónica.

Quanto aos elementos que dela retira, eles são apenas acessíveis por meio de reconstituições hermenêuticas, porquanto permanecem no anonimato. No caso do *Timeu*, os mais flagrantes e fundamentais serão os adaptados de Empédocles e do pitagorismo, enquanto que os restantes se resumem a alguns aspectos pontuais[10].

Além das óbvias semelhanças entre os quatro elementos e as "raízes" (*rhizômata*) de Empédocles (DK 31B6), há diversos pontos de contacto, entre os quais poderemos citar alguns exemplos. Contudo, como veremos, é incorrecto supor que Platão tenha simplesmente decalcado esses dados, doutrinas ou teorias, pois, na maior parte dos casos, essa importação implicou uma evidente adaptação motivada por um dos pressupostos mais importantes do diálogo: a clara e absoluta distinção entre uma dimensão pré-cósmica e outra pós-criação.

---

[10] Por esse motivo, serão apenas referidos em nota ao longo da tradução.

No passo em que se diz que o mundo foi constituído a partir dos quatro elementos e posto em harmonia através da proporção, para que, como sumo fim, obtivesse amizade (*philia*: 32c), é muitíssimo convidativa a coincidência entre este termo e o Amor (*Philotês*) de Empédocles (DK 31B17). Contudo, deveremos ter em conta que, enquanto neste autor se trata de uma força dinâmica que, de certo modo, unifica as raízes, no texto de Platão é claramente um resultado em que culmina (ou deve culminar) um processo criativo, isto é, uma finalidade; ou seja, ainda que estejamos perante o mesmo conceito, convém ter em conta que cada um daqueles contextos tem implicações de ordem pragmática muito distintas: um é processo (no caso de Empédocles), outro será fim ou resultado (no caso de Platão).

Ainda assim, há outras ocasiões em que, embora crivadas por um processo de adaptação, as doutrinas do primeiro se espelham no segundo. Ao descrever o corpo do mundo como uma esfera, Timeu evoca claramente a Esfera de Empédocles; muito embora a daquele resulte de um processo criativo, enquanto que a deste se situa numa fase pré-cósmica, as semelhanças são evidentes, particularmente a nível vocabular: tal como a esfera do pré-socrático, o mundo de Timeu é único (33a1, ad DK 31B28), esférico (33b4, ad idem), razão pela qual não teria necessidade de membros (33d3-34a1, ad DK 31B29) e todos os pontos da sua superfície estavam a igual distância do centro (34b2, ad idem). Embora, por vezes, as palavras utilizadas não sejam

exactamente as mesmas, é bastante evidente que ambos se situam num mesmo plano semântico, insistindo, por outro lado, a caracterização nos mesmos pormenores e, inclusivamente, no mesmo princípio geométrico: se a forma é esférica, todos os pontos da superfície serão equidistantes do centro.

De um ponto de vista estrutural, a cosmologia do *Timeu* produz um mundo bastante próximo do que descreve Empédocles, principalmente no que concerne ao modo como o seu equilíbrio é garantido. Quando o demiurgo fabrica a alma do mundo, fá-lo através de uma mistura em que entram as naturezas do Outro e do Mesmo, às quais atribui dois movimentos distintos, contudo complementares:

> Fez com que o movimento do Mesmo se orientasse para a direita, girando lateralmente, e que o do Outro se orientasse para a esquerda, girando diagonalmente (36c5-7).

Tal como acontece com o Amor e a Discórdia de Empédocles, que actuam com os elementos de um modo diametralmente oposto, promovendo, ainda assim, o intercâmbio cíclico entre si (cf. DK 31B17), é também a concomitância dos movimentos contrários de entidades igualmente contrárias como o Mesmo e o Outro que, no *Timeu*, garantem o equilíbrio do mundo natural; a colocação destas naturezas na órbita da alma do mundo, cuja função primordial será governar o seu corpo (34c), garante-lhe essa função decisiva. É evidente que se poderia admitir que esta noção de equilíbrio enquanto

negociação pacífica de forças opostas tenha outra matriz que não a de Empédocles – por exemplo, a teoria dos opostos Heraclito (e.g. DK22B67) –, ou mesmo, que se trata de uma concepção transversal impassível de ser identificada com um autor em particular. Contudo, o carácter estrutural que a convivência destas forças assume no equilíbrio global do mundo, pois não se trata de um princípio que afecta várias entidades, como acontece em Heraclito, aliado ao facto de essa relação ter como sumo fim a *amizade*, como foi referido anteriormente, far-nos-á reconhecer a estreita ligação.

A par de Empédocles, a outra grande influência na composição do *Timeu* foi, conforme dissemos, o pitagorismo. É de tal modo acentuada que, durante a Antiguidade, alguns comentadores neoplatónicos acreditavam que Platão se baseara na obra *Sobre a Alma do Mundo*, da autoria do suposto filósofo pitagórico Timeu de Lócride. Embora hoje se saiba que se trata apenas de uma versão dórica do texto de Platão, datada do século I d.C., esta curiosidade é bem ilustrativa do quão acentuada é a presença do pitagorismo no diálogo.

Em primeiro lugar, o ambiente ritual em que decorre o diálogo faz lembrar o espírito científico-religioso que definia o pitagorismo; não esqueçamos que Timeu invoca os deuses antes de iniciar o seu discurso (27c-d) e torna a invocá-los quando tem necessidade de forjar um novo começo à narrativa (48d). Desta tendência já alguns autores antigos tinham dado notícia; diz Proclo, nos seus *Comentários ao Timeu de Platão*

(1.30.3-18), que, tal como pensam outros[11], também ele considera o proémio inicial uma preparação simbólica para a exposição propriamente dita, como era costume dos Pitagóricos.

Além de definir a estrutura, esta influência funciona também como âncora teórica a que toda a exposição se fixa. Como sabemos, o conteúdo e a orientação da física pitagórica tinham um carácter profundamente teológico; isso, por si só, seria suficiente para que Platão adaptasse tal modelo ao seu sistema filosófico. Contudo, mais do que adaptar, preferiu incluir essa perspectiva e promovê-la a parte integrante, criando aquilo a que podemos chamar "uma física pitagórica de Platão". Ao tornar teológica a sua filosofia natural, garante a possibilidade de cumprir o principal objectivo do diálogo: dar a conhecer o processo de constituição do mundo; ou seja, revelar aos homens aquilo que se situa na esfera do divino. Ora, para estabelecer esse contacto entre divino e humano, seria imprescindível esta vertente teológica, e Platão viu nos ensinamentos do pitagorismo essa preciosa ferramenta, pois combinavam o saber físico com a atitude teológica – orientações verdadeiramente imprescindíveis para o caso particular deste diálogo.

Essa vertente religiosa que determinará a orientação teológica deverá ser procurada um pouco para além de Pitágoras: nos Mistérios Órficos. Como

[11] Refere-se, muito provavelmente, a Iâmblico (apud Lernould, 2000, p. 65), cuja *Sobre a Vida Pitagórica* tem por principal finalidade demonstrar a subordinação das doutrinas de Platão a Pitágoras.

observa o próprio Proclo, na *Teologia Platónica* (1.25.26), Pitágoras recebeu os rituais de Aglaofemo, um iniciado de Orfeu, e Platão recebeu de Pitágoras os escritos que encerravam este tipo de conhecimento. Ainda que esta passagem de testemunho não tenha sido assim tão linear, mas valha sobretudo numa dimensão simbólica, é por intermédio de Pitágoras que Platão tem acesso às ferramentas teóricas órficas que lhe permitirão sondar os procedimentos divinos pelos quais o mundo e o Homem foram constituídos e partir do que tem diante dos olhos para chegar regressivamente à sua criação.

Essas ferramentas são, fundamentalmente, a matemática – sobretudo as suas vertentes geométrica e estereométrica –, a música e a astronomia que, utilizadas em conjunto, permitirão uma observação do mundo fenoménico de que se poderão retirar conclusões com valor filosófico. É, por exemplo, através da estereometria que Timeu consegue deduzir as formas dos elementos, atribuindo a cada um a figura correspondente de acordo com as suas propriedades cinéticas: o cubo à terra, pois é, de entre os elementos, o que se move mais lentamente (55d); o icosaedro à água (55b, 56a); o octaedro ao ar (55a, 56a); a pirâmide ao fogo (55d). De forma análoga, a dedução destas figuras depende também de um raciocínio matemático: através da combinação dos triângulos-base (rectângulo, equilátero e isósceles) mediada pela proporção, a geometria em plano passa a estereometria tridimensional (54d-sqq), dando assim corpo às formas representáveis mentalmente e de forma abstracta. Em suma, ao apoiar-se nos ramos matemáticos

da aritmética e da geometria, a mensagem teológica pode tomar corpo e tornar-se uma física filosófica, pois permite representar aquilo que não pode ser alcançado pelos olhos; trata-se de uma matemática teológica.

Além disso, é através da harmonia proporcionada pela música que se pode conceber a dos movimentos dos corpos celestes, na medida em que ambas obedecem a um mesmo princípio cinético:

> na segunda [órbita pôs] o Sol, por cima da Terra; a Estrela da Manhã e o astro que dizem ser consagrado a Hermes na rota circular que tem a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol e a Estrela da Manhã (o astro de Hermes) sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente. (38d1-6).
>
> (...)
>
> De facto, os sons mais lentos apanham os movimentos que de entre os mais rápidos chegaram primeiro e, quando esses movimentos estão a cessar e atingem a constância, chocam com os últimos e põem-nos em movimento. (80a6-80b1)

Os astros, tal como os sons, circulam juntos a diferentes distâncias uns dos outros – os astros em espaço, os sons em tempo, mas de acordo com uma mesma relação numérica que determina a harmonia do conjunto; é a este raciocínio que, segundo Aristóteles (*Sobre o Céu*, 291a10-11), os Pitagóricos chamavam "a música das esferas", cuja adaptação é evidente no sistema

que propõe o *Timeu*. Neste diálogo, Platão parece recuperar a identificação que Sócrates faz na *República* (531a-c) entre música e astronomia. Ao distinguir os músicos que se dedicam à demanda do intervalo mínimo mensurável, condenáveis por se aterem em demasia à percepção sensível do som, daqueles que procuram os números nos acordes que escutam, diz que são estes últimos que se aparentam aos que estudam os astros. Esta teoria da música que Sócrates elogia é a pitagórica.

2. O discurso de Timeu

Como dissemos, a intervenção de Timeu versa sobre o processo de criação do mundo e de todas as coisas que o habitam: Homem, restantes animais, deuses e até as plantas. Trata-se, pois, de uma tentativa de estabelecer um modelo explicativo do mundo assente em axiomas e pressupostos sólidos: uma cosmologia. Mas desta prerrogativa inicial nasce uma inevitável aporia: como produzir uma cosmologia a partir da observação do mundo do devir, o reino da mudança ininterrupta, sendo, por isso, impassível de constituir objecto de verdadeiro saber? Em última análise, como produzir saber a partir do sensível se só as Ideias (inteligíveis) podem ser objecto de saber (cf. Santos, 2003, pp. 13-15)?

Para responder a estas questões nucleares, Platão recorre a um artifício deveras surpreendente: pautar o discurso pela verosimilhança, mais do que pela certeza, e assim apresentar uma proposta plausível em vez de um tratado dogmático e vinculativo; o que, de facto,

também aproxima o projecto da tradição cosmogónica. Ao mesmo tempo, a validade desta proposta dependerá do estabelecimento prévio de axiomas estanques e estáveis que forneçam um ponto de partida para a narrativa especulativa.

2.1 Pressupostos iniciais

> Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre [*to on aei*] e não devém, e o que é aquilo que devém [*to gignomenon*], sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. (27d5-28a4).

É fulcral que, antes de tudo, Timeu distinga *aquilo que é sempre* daquilo que está sempre sujeito ao devir e, por isso, nunca chega a ser; trata-se da célebre diferença entre o que pertence ao inteligível e o que diz respeito ao sensível – um dos pilares do platonismo. A esta distinção surge associada uma outra, de carácter epistemológico, que tem que ver com a forma como cada um desses níveis ontológicos pode ser apreendido: se o que *é* cabe ao pensamento e à razão, já o que pertence ao nível do devir destina-se apenas a ser captado pelos sentidos. Toda esta argumentação em torno da distinção entre o sensível e o inteligível faria adivinhar a célebre oposição platónica entre opinião (*doxa*) e saber (*epistêmê*), estando a primeira destinada ao que devém e a segunda ao que *é* sempre; e, visto que o propósito do diálogo é apresentar

um discurso (*logos*) sobre o mundo, implicando por isso a obediência à verdade, teria que se situar no âmbito do saber. No entanto, ao começar a descrever os atributos do objecto em estudo, Timeu dá-se conta de que o mundo pertence à ordem do devir, pois apresenta todas as características do sensível: é visível (*oratos*: 28b7), tangível (*aptos*: 28b7) e tem corpo (*sôma echôn*: 28b7). Ora, se o mundo é deveniente, como produzir um discurso verdadeiro e estável sobre ele? É da resposta a esta pergunta que depende a validade de toda a proposta cosmológica.

Sabendo, então, que o mundo pertence à ordem do devir, o próximo passo será averiguar qual a sua causa; pois, de acordo com o preceito platónico, todas as coisas devenientes são geradas por uma causa[12]. No caso do mundo, a sua causa foi uma divindade (o demiurgo) que o fabricou por meio de um acto intelectivo de contemplação do arquétipo imutável (29a). Não querendo antecipar as questões que esta personagem levanta e que serão analisadas posteriormente, digamos apenas que será o centro das atenções do discurso do protagonista. Perante a falibilidade da descrição das coisas sensíveis, tentará reconstituir a acção demiúrgica a partir da observação directa do que tem perante os olhos – a obra dessa divindade. Ou seja, se o mundo consiste numa entidade fabricada a partir de um arquétipo, significa que esse mesmo mundo é já por si uma representação; portanto, o método para descrever

[12] Cf. *Fédon* 98c, 99b, *Filebo* 27b, *Leis* 891e, *Timeu* 38d, 44c, 46d-e, 57e, 64d, 68e-69a, 87e.

a forma como foi fabricado poderá também ele ser uma representação, sem que com isso ponha em causa a sua validade, pois, como diz Timeu:

> Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere (29b3-5).

Como muito bem nota Johansen (2004, p. 50), aquilo que determina o estatuto do discurso é o facto de esse discurso ser congénere ao seu assunto; ou seja, um discurso sobre uma representação terá também ele próprio um teor representativo. Ao mesmo tempo ele constitui o instrumento que nos permite situar o âmbito do conteúdo a que se refere, visto que transparece a sua natureza; é nesta medida que os discursos "explicam". E Timeu sublinha esta relação ao qualificar com adjectivos semanticamente muito próximos ambos referente e referido: diz ele que o que é estável e fixo (*monimou kai bebaiou*: 29b6) é interpretado por discursos estáveis e invariáveis (*monimous kai ametaptôtous*: 29b7), ao passo que aqueles que interpretam algo produzido como representação (*apeikasthentos*: 29c1), por serem eles próprios também representações (29c2), estabelecem com aquilo que representam uma relação de verosimilhança e analogia (29c2).

2.2 Intelecto e Necessidade

Num determinado momento da narrativa (48e-49a), Timeu interrompe a descrição da criação do

mundo para esclarecer que tudo quanto referira até aí tinha sido fabricado pelo Intelecto. Era, então, altura de justapor ao discurso o que havia sido gerado pela Necessidade.

Estes dois conceitos, muito embora sejam decisivos no processo cosmológico, não são, curiosamente, objecto de uma reflexão metanarrativa, como acontece, por exemplo, com o demiurgo. Apenas é dito que a Necessidade é uma “causa errante” (*to tês planômenês aitias*: 48c7) que foi persuadida pelo Intelecto a “orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes” (48a). Esta informação, além de não esclarecer a natureza daquelas entidades, implica apenas que a cedência da Necessidade foi apenas parcial (“a *maioria* das coisas”). Mas vejamos, primeiro que tudo, de que modo poderemos entender em que consistem.

Quanto ao Intelecto, é bastante convidativo fazê-lo coincidir com o demiurgo, pois Timeu sublinha que o que acaba de descrever fora fabricado por este agente; se, no princípio, é dito que o demiurgo é a causa que originou o mundo, a identificação é óbvia. Na verdade, nas *Leis*, Platão define-o como responsável por governar tudo (875c-d) e por ter ordenado o mundo (966e); manifesta-se no movimento dos corpos celestes, os quais os homens devem observar e seguir como paradigma (897d-898a). Transpondo esta descrição para o nosso contexto, a identificação do Intelecto com o demiurgo parece fazer sentido; no entanto, carece de explicação o atributo de

"governar tudo", pois a divindade criadora retira-se logo após ter concluído a sua tarefa – tanto que entrega parte da sua "obra" (a parte mortal da alma humana, por exemplo) às divindades geradas por si. Por esse motivo, este Intelecto poderá, por outro lado, coincidir com a alma do mundo, como pensa Cherniss (1944, pp. 407-411, 425, 606-607). Ainda assim, essa opção também não deixa de levantar problemas, já que, como diz Brisson (1998, p. 84), o demiurgo *só* pode ser independente, pois constitui a causa de todas as coisas do mundo, razão pela qual não poderá estar incluído naquilo que foi criado por si próprio. Independentemente de coincidir ou não com o demiurgo, o Intelecto corresponde a um princípio de racionalidade teleológica, pois visa, acima de tudo, "orientar tudo para o melhor"; no fundo, a vertente inteligente da criação.

Por oposição, a Necessidade será algo cujo funcionamento se opõe ao do Intelecto: primeiro, Timeu chama-lhe "causa errante", isto é, sem finalidade (não teleológica); segundo, se a Necessidade cede a uma "persuasão racional" (*peithous emphronos*: 48a), é evidente que a sua natureza será de algum modo irracional. Mas, retomando a questão deixada em suspenso acerca da cedência unicamente parcial da Necessidade, ela será mais facilmente esclarecida se tomarmos em consideração o seguinte:

> Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende,

> constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade (69d3-6).

A consequência de a Necessidade não ter cedido senão *parcialmente* implica que a própria estrutura humana tenha sido também *parcialmente* composta por ela. Ao participar no processo de criação, o produto que dela resulta (o mundo e o Homem) partilhará da sua característica mais íntima: a irracionalidade traduzida nas partes mortais da alma, no caso do Homem; no próprio Homem, no caso do mundo. Corresponde, no fundo, à vertente mecânica e corpórea da criação que, como tal, não dispõe de racionalidade nem finalidade. Como oportunamente sugere Santos (2003, p. 28 n. 32), a noção de "causa errante" pode perfeitamente ser equacionada com a passagem do *Fédon* (98c-99b) onde Sócrates esclarece que não são os seus músculos e tendões a causa de estar na prisão, mas sim o Bem; isto é, a corporalidade mecânica não pode constituir a causa primeira das coisas, porquanto está desprovida de qualquer razão.

No fundo, a distinção entre estas duas entidades pode ser entendida à luz de um modelo dualista: o Intelecto representa a vertente teleológica e inteligente; e a Necessidade corresponde à corpórea e irracional. Sabendo que actuam como princípios de criação, na medida em que determinam as duas faces do devir, podem com justeza ser entendidos como condições de possibilidade do dualismo cosmológico.

2.3 O demiurgo

Logo no início da narrativa, após a anuência de Sócrates, Timeu começa por definir o agente que constituiu o mundo como um deus (*theos*: 31a2) bom (*agathos*: 29e1) e absolutamente livre de inveja (*peri oudenos oudepote phthonos*: 29e2), a melhor das causas (*o d'aristos tôn aitiôn*: 29a6); daí que o que produza seja o mais belo (*to kalliston*: 30a7). Como é evidente, o estatuto divino do demiurgo não coincide de forma alguma com o das divindades tradicionais do Olimpo grego. Ao contrário destes, que protagonizam episódios de adultério (Afrodite e Ares), guerras (a revolta dos Gigantes) e manifestam atributos opostos à bondade como a ganância (de Cronos e, posteriormente, de Zeus), bem como interferem em certa medida com a acção quotidiana dos homens – os Poemas Homéricos são bom exemplo disso –, o demiurgo é todo ele bom e, após ter criado a sua obra, retira-se, não interferindo mais. É, pois, um agente divino que se situa num patamar superior ao das outras divindades tradicionais. Isso é bastante evidente tendo em conta os dois tipos de demiurgia que a narrativa apresenta: a primeira, que diz respeito ao mundo e à parte divina do Homem, é da autoria do demiurgo; já a segunda, que trata das coisas mortais (a parte mortal da alma do Homem, inclusive), foi delegada às divindades criadas por si.

Em sentido inverso, o demiurgo aparece caracterizado no texto mais como um homem do que como um deus. Chega a ter emoções: quando se apercebe de que a sua obra estava a tomar o rumo certo, já que

representava com bastante verosimilhança o arquétipo, rejubilou e ficou satisfeito (37c7). Além disso, também a sua metodologia é descrita à luz de critérios humanos, pois descobre por meio de um raciocínio (*logismos*: 30b1) e obedece a uma estrutura matemática (47b, 87c).

Como "construtor", o demiurgo empreende uma actividade mimética. Ao criar o mundo sensível por meio da imitação do arquétipo, assemelha-se em grande medida a um artífice, que, antes de produzir alguma coisa, tem em conta uma forma da qual assimilará as propriedades que fará corresponder no material que trabalha. Assim, põe os olhos nas coisas que se mantêm sempre iguais (as Ideias). Partindo deste conhecimento prévio, age sobre o material de modo a dotá-lo de ordem, pois que antes estava desordenado (30a3-5).

Levando mais longe a caracterização da obra do demiurgo como uma actividade mimética, tenhamos em conta, antes de mais, que esta figura, em termos muito gerais, é um fabricador. Este seu carácter é, desde logo, confessado por Timeu no início da sua narrativa, pois a palavra que utiliza para o definir é, muito simplesmente, *poiêtês* (28c3). Embora fosse demasiado forçado traduzi-la por "poeta", em virtude das contradições que essa opção levantaria, não é de todo inconcebível que, ainda assim, procuremos nele alguns atributos que o possam caracterizar como tal e a sua actividade como algo semelhante à criação poética. Já foi dito que ela é mimética, o que a situa num âmbito muito próximo do poético; vejamos em que medida podemos aproximá-la ainda mais, convocando para o efeito a forma como

Platão descreve a actividade dos poetas e comparando-a com a forma como, no *Timeu*, caracteriza o processo criativo levado a cabo pelo demiurgo.

Primeiro que tudo, é exactamente a mesma palavra – *poiêtês* – que é usada para definir quer o fabricador do mundo neste diálogo (28c3), quer os poetas, um pouco por todo o *corpus* platónico[13]; mas as semelhanças não se resumem a este pormenor vocabular. Na *República*, numa altura em que se fala sobre o papel dos poetas na educação, a sua actividade (e também o produto dessa actividade) é descrita como uma fabricação (*plassô*: 377b6), criação (*poieô*: 377c1, 379a3) e composição (*syntithêmi*: 377d6). No *Timeu*, também a acção da divindade é descrita com estes três verbos[14].

Enquanto artífice, o demiurgo está ligado às mais diversas artes, de acordo com o que Platão estabelecera na *República* acerca da terceira classe de cidadãos: como ferreiro, quando fabrica a alma do mundo (35a-40d) e lhe dá a forma de uma esfera armilar; como pintor, desenha os animais no mundo (55c5-6), isto é, os corpos celestes associados aos animais do Zodíaco; é também um modelador de cera (74c6); como oleiro, para originar a massa óssea do corpo humano: primeiro, peneira a terra (73e1), em seguida mistura-a com o elemento líquido – a medula humedecida (73e2) – e, finalmente, dá-lhe a forma num torno (73e7); como tecelão, quando fabrica os sistemas respiratório e circulatório num entrançado (78c1) semelhante a uma nassa (78b4); como agricultor,

[13] E.g. *Górgias* 485d, *Íon* 534b, *Leis* 935e, *República* 379a.

[14] *plassô*: 42d, 73c, 74a, 78c; *poieô*: 31b, 31c, 34b, 35b, 36c, 37d, 38c, 45b, 71d, 76c, 91a; *syntithêmi*: 33d, 69d, 72e.

ao semear (41e4), implantar (42a3) e enraizar (73b4) as almas nos corpos ou ainda, quando a medula é comparada a um solo arável (73c7) que deve receber a semente (73c7).

Contudo, se no caso do artífice "convencional" o material que trabalha é bastante óbvio, no que trata ao demiurgo essa questão é bastante mais delicada. É dito que a sua actividade consiste em contemplar o arquétipo para trabalhar o material de modo a dotá-lo de ordem, ele que antes estava desordenado (30a3-5), mas não é especificada a natureza desse material. Ora, se a sua função é ordenar, organizar e impor medida e proporção onde as não havia (69b), por meio da geometria e da matemática (53b-c), a matéria-prima de que parte será obviamente o substrato pré-cósmico que existia no caos anterior à demiurgia. Vejamos o exemplo dos elementos:

> Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números (53a7-b5).

O trabalho produtivo não consiste numa criação *ex nihilo*, porquanto modela um material pré-existente; tem antes que ver com uma configuração de acordo com uma matriz (a matemática) do substrato pré-cósmico.

Ao agir como ordenador/organizador, assemelha-se bastante a um administrador ou, em última análise, a um político, se a sua tarefa pretende impor a ordem onde ela não existia; metaforicamente, transmuta a anarquia do caos em sociedade cósmica. A este respeito, a própria palavra *dêmiourgos* confirma essa orientação semântica, pois, noutros contextos, pode significar, precisamente, "magistrado"[15]. Deste modo, quando Timeu lhe chama "criador e pai do mundo" (28c3-4), devemos entender esses epítetos, em primeiro lugar, à luz do carácter mimético da demiurgia, e, por outro lado, de acordo com esta função ordenadora; ou seja, será "pai" como educador e não como princípio de geração. Também como pai, neste sentido de educador, o demiurgo é, para os homens, um exemplo a seguir, tal como Platão diz no *Teeteto* (176b) acerca da necessidade de o Homem se tornar o mais semelhante possível à divindade; ele é o arquétipo a que o filósofo deve aspirar.

2.4 O terceiro nível ontológico

No momento em que acaba de descrever as obras do Intelecto e passa às da Necessidade (48a), Timeu sente-se obrigado a reiniciar a narrativa e a desfazer a dicotomia ontológica inicial *ser-devir*, acrescentando a estes dois tipos (*dyo eidê*: 48e3) aquilo a que chama "um terceiro de outra espécie" (*triton allo genos*: 48e4).

Ao contrário do que acontece com os anteriores, o modo de referir este terceiro tipo carece de clareza

[15] E.g. Aristóteles *Política.* 1275b29, Políbio 23.5.16, Tucídides 5.47. Cf. Brisson (1998, p. 50).

e estabilidade epistemológica, porquanto é acessível por meio de "um certo raciocínio bastardo" (*logismô tini nothô*: 52b2) que carece de credibilidade (*mogis piston*: 52b2). Ora, será inevitável o este carácter híbrido da explicação se aplique também ao assunto a que se reporta; em três ocasiões distintas, Timeu caracteriza-o como "um tipo difícil e obscuro" (*chalepon kai amydron*: 49a3), "invisível e amorfo" (*anoraton kai amorphon*: 51a7) que "participa do inteligível de um modo imperscrutável" (*metalambanon aporôtata tou noêtou*: 51a7-b1). Deixando de parte os problemas de interpretação que esta descrição levanta, a questão que ocorre levantar é: como formular um discurso que se reporta a algo imperscrutável?

A dificuldade é desde logo anunciada pela incapacidade de o objectivar na linguagem. Isso é evidente tanto nas palavras do protagonista, como nas interpretações produzidas ao longo dos séculos; é que o termo *chôra* é apenas uma das designações que recebe no texto: aquela que a tradição fixou. Além desta, que vertemos por "lugar" (52a8), o terceiro tipo é também chamado "receptáculo" (*hypodochê*: 49a6), "suporte de impressão" (*ekmageion*: 50c2), "mãe" (*mêtêr*: 50d3, 51a5, 88d7), "aquilo em que" (*to en ô*: 49e7, 50d1, 50d6), "localização" (*edra*: 52b1) e "local" (*topos*: 52a6, 52b4); mais indirectamente, é comparável a uma mãe (*proseikasai mêtri*: 50d2-3) e a uma ama (*oion tithênên*: 49a6). Todas elas, que, de um modo geral, se enquadram numa descrição da *chôra* como *suporte* de alguma coisa, parecem conferir-lhe uma concepção espacial; contudo,

a flutuação de termos como "lugar", "local" e "aquilo em que" denuncia a impossibilidade de apontar *onde é* exactamente.

A *chôra* evidencia características do inteligível e do sensível: é invisível e amorfa, ao mesmo tempo que tangível, mas apenas pensável por um raciocínio bastardo. A esta constituição ontológica híbrida acresce o facto de, em termos espaciais, ser caracterizada de modo ambíguo: é extensão ou espaço como condição de localização ("providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir": 52b6) e ao mesmo tempo o próprio local ocupado por um determinado corpo ("a natureza que recebe todos os corpos": 50b6), isto é, a realização daquela extensão (apud Mesquita, 2009, p. 91). A impossibilidade de associá-la em definitivo a uma das categorias ontológicas e a uma das acepções espaciais, por partilhar características que se aplicam a ambos os membros da equação, convida-nos a considerar que se possa situar no plano da abstracção. Isto é, se não pertence ao inteligível nem ao sensível, bem como não admite por inteiro o local de contacto entre os dois níveis, resta considerar esse lugar uma abstracção do espaço de particularização: "não é senão o particular pensado eideticamente" (Mesquita, 1995, p. 146). No entanto, se prescindirmos daquela distinção, aceitando para tal a fusão entre espaço como extensão e espaço como concretização pontual, e pegarmos no problema a partir das suas condições discursivas, esta ideia de lugar de participação abstraído pode tornar-se ligeiramente mais clara.

A descrição não se processa de modo inequívoco nem sequer toma corpo num discurso minimamente demonstrativo que pretenda tornar transparente a natureza da *chôra*. Em vez disso, é *comparada* a uma mãe ou a uma ama, equivalendo a forma como interage com o arquétipo e com os particulares a um processo de impressão de que ela é o suporte:

> (...) recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre, impressas nela de um modo misterioso e admirável (...) (50b8-c6).

Na medida em que se afigura como única alternativa possível, o recurso ao metafórico parece assim agravar o carácter "difícil e obscuro" tanto do assunto como da sua explicação. Mas se aceitarmos a premissa de que um discurso e o seu objecto partilham da mesma natureza, será de esperar que a natureza da própria *chôra* há-de também ser metafórica.

Tomada na sua estrutura mais básica, a metáfora consiste na coligação de dois termos através de um elemento intermédio que permite uma *transferência* de sentido bidireccional; isto é, as duas extremidades do aparelho conceptual estão co-implicadas porquanto unidas pelo terceiro termo, aquele em que se consubstancia a relação. De modo análogo, a *chôra*

representará o ponto intermédio de coligação entre o arquétipo e os particulares; ou seja, o *lugar* em que se consuma o processo de participação. Também nesta perspectiva parece inscrever-se o carácter mimético da *chôra*: "tudo o que nela entra e dela sai são imitações (*mimêmata*) do que *é* sempre". Por um lado, não é o próprio arquétipo que entra no lugar de participação, mas apenas as suas imitações; por outro, o particular e a própria particularização resultam como imitações do próprio arquétipo mediadas justamente pela *chôra*[16].

A exposição deste terceiro tipo insiste nas constantes transformações a que todas as coisas estão sujeitas e que erradamente designamos por "isto" (*touto*: 49d5) quando deveríamos optar por "o que em determinadas circunstâncias está assim" (*to toiouton ekastote*: 49d5). Por exemplo, aplicamos o termo "água", independentemente de aquilo que referimos estar em estado líquido, sólido ou gasoso. Conclui-se que a *chôra* pode ser "isto", ao passo que as coisas que nela entram e dela saem são apenas "que está assim" (49d-e). O recurso à linguagem como repositório metafórico não nos parece acidental nem inconsequente, na medida em que ajuda a esclarecer a distinção ontológica fundamental entre as duas dimensões: enquanto "isto", a (e só a) *chôra* tem um sentido substantival e, por conseguinte, uma natureza substancial; já os particulares, enquanto "aquilo que está assim", estão limitados ao âmbito adjectival e não podem ser mais do que qualificativos

---

[16] Para uma discussão mais detalhada do problema, vide Mesquita, 1995, pp. 132-133.

circunstanciais. Esta "ontologia qualitativa" do mundo do devir atribui aos particulares um estatuto de meras entidades relacionais (apud Ferrari, 2007, p. 14) e, como tal, diametralmente opostos da substancialidade do arquétipo. Por conseguinte, a relação entre ambos os níveis, isto é, a participação, não poderá ser reduzida a um decalque biunívoco característico da estrutura sujeito-predicado. A nosso ver, ela só pode ser mimética.

Além desta linha de interpretação espacial da *chôra*, existe uma outra a que podemos chamar "material". Decorre da interpretação de Aristóteles que, numa passagem da *Física* (4.2, 209b11-16) em que comenta esta secção do *Timeu*, atribui a Platão a identificação entre espaço (*chôra*) e matéria (*hylê*). Apesar de convidativa, enferma de dois problemas fundamentais Em primeiro lugar, esta categoria é absolutamente estranha ao sistema platónico; tanto assim é que o termo *hylê* só começa a ter este sentido filosófico justamente a partir de Aristóteles. Em segundo, e não menos importante, o facto de aquela passagem da *Física* assentar em grande parte nas chamadas doutrinas não escritas – um grupo de postulados que Platão terá sustentado oralmente, mas de que não deixou registo nos diálogos. Ora, ainda que a sua reconstituição seja possível e até verosímil (vide Ferrari, 2007, pp. 22-23), esta linha de interpretação parece-nos exclusivamente vocacionada para esclarecer o Platão hipotético e não o dos diálogos. O nosso propósito esgota-se nesta segunda orientação.

2.5 O estatuto do discurso

> Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada além disso. (29c4-29d3).

Esta curiosa afirmação do narrador faz referência a duas questões de extrema importância para o entendimento do tipo de mensagem que o diálogo pretende fazer passar e também da forma como o faz; o facto de toda ela ser aceite por Sócrates, sem quaisquer reservas, coloca-a num plano de acrescida importância. Em primeiro lugar, Timeu refere que tanto ele como quem o ouve são apenas seres humanos e, por isso, nem lhe é permitido a ele aflorar determinadas questões nem lhes seria possível a eles compreendê-las. Em segundo lugar, e mais importante, ao apontar o âmbito do verosímil como única alternativa, distingue muito claramente dois níveis discursivos: o dos "discursos verosímeis" (29c8: [*logous*] *eikotas*) e o da "narrativa verosímil" (29d2: *eikota mython*); desta concorrência ressalta, obviamente, a partilha do termo *eikos*, que vertemos por "verosímil", mas também a associação deste termo a *mythos*, num caso, e a *logos*, noutro caso.

Além deste prelúdio, a expressão *eikos mythos* aparece mais duas vezes no texto. Na primeira, insere-se no contexto da descrição do processo de formação das cores (67c-68d); após dar alguns exemplos do modo como se misturam, Timeu diz que, para os outros casos que não referiu, basta seguir o mesmo raciocínio de modo a que fique "salvaguardada a narrativa verosímil" (68d). Na segunda ocorrência, as circunstâncias são muito semelhantes: ao abordar os vários compostos que os elementos primários podem formar, diz que para os casos que não referiu deve ser aplicada a mesma metodologia, desde que seja "investigada a modalidade da narrativa verosímil" (59c). O estatuto de modalidade (*idea*) discursiva que reconhece ao *eikos mythos* coloca a narrativa como ponto de partida para a investigação; são os dados nela implicados que devem ser discutidos. Ao dizer que essa narrativa é uma modalidade, Timeu parece dar a entender que haverá uma outra, pois, se é essa que deve ser investigada, então a forma como essa investigação se formaliza deverá obedecer a uma modalidade diferente: o *eikos logos*.

Ao longo do seu discurso, Timeu por vezes suspende o papel de narrador de uma acção e assume o de crítico daquilo que ele próprio disse, comentando, analisando e explicando alguns pormenores. Enquanto descreve a transição dos elementos como entidades amorfas para o estatuto de corpos, recorre às relações matemáticas e geométricas para esclarecer o modelo pelo qual o demiurgo se guiou e, assim, dar a conhecer o modo

como atingiram a proporção (53b-54a). É este um dos casos mais evidentes em que deixa de ser um narrador e passa a ser um demonstrador de uma teoria. É bastante evidente, igualmente do ponto de vista estilístico, a insistência no teor explicativo e também especulativo das suas observações: tenta "esclarecer" (*dêloun*: 53c1) e "afirma", na primeira pessoa, (*legô*: 47b2), ou, por outra, engloba também os ouvintes nessa missão, ao preferir a primeira pessoa do plural (47b1, 47b5, 53e5). Ainda assim, confessa uma certa falibilidade em relação àquilo que diz (53e3) por ser fruto da sua opinião (47a). No entanto, ao reportar-se à narrativa verosímil, que por sua vez se refere ao mundo do sensível, qual será a natureza das suas observações?

Logo após a anuência de Sócrates ao âmbito verosímil da sua narrativa, Timeu começa por descrever, em linhas gerais, o processo de fabricação do mundo, durante o qual diz que o demiurgo estabeleceu o intelecto na alma do mundo e, por sua vez, colocou a alma no corpo (30b). Daqui retira a primeira conclusão: o mundo é um ser-vivo com alma e pensamento (30c); mas faz questão de referir que esta dedução é conforme a um discurso verosímil (*kata logon ton eikota*: 30b7). De igual modo, numa das suas últimas conclusões, após ter discorrido desde o mundo até à geração do Homem, o âmbito verosímil das observações à narrativa mantém-se (90e8), quando relembra o que dissera anteriormente sobre a degenerescência em mulheres dos homens que levam uma vida injusta (90e, 42b).

Quando trata de abordar "a terceira forma de ser" – a *chôra* –, mantém essa atitude especulativa, embora admita reservas acrescidas impostas pela dificuldade do assunto. Enquanto que na descrição da acção demiúrgica é apenas um narrador que, por isso, fala na terceira pessoa, assumindo somente o papel de intermediário entre acção e discurso, neste caso é ele quem protagoniza. Nesta altura em que deve passar à apresentação de algo tão complicado de conceber e formular como aquele terceiro nível ontológico, "*tentará* ser ainda mais verosímil" (*peirasomai êtton eikota*: 48d2-3), pois, neste caso, as suas observações partirão de uma "exposição estranha e inusitada" (*ex atopou kai aêthous diêgêseôs*: 48d5-6). O objectivo é, portanto, chegar a uma conclusão – apresentar um resultado – a partir do que diz a narrativa. Porém, neste caso, o *eikos mythos* a que as suas observações se reportarão tem um carácter diferente, mais complexo e imbricado, pois também o objecto a que se refere é dessa natureza; daí que o discurso que produza acerca dessa narrativa seja também ele "inusitado" (*aêthei*: 53c1).

Ao longo das suas intervenções acerca da narrativa verosímil, Timeu demonstra constantemente uma preocupação em fixar um ponto de vista, pois tenta fornecer uma "exposição" (*diêgêsis*: 48d6), uma "conclusão" (*dogma*: 48d6), e aspira a "apontar a causa" (*aitiateon*: 57c9). No entanto, tem consciência de que pode estar errado (53e3) e, por isso, admite a existência de outra opinião divergente (55d6). Pelo facto de não poder ser definitivamente validado, o seu juízo situa-se

no campo do hipotético e do especulativo, porquanto resultante da exploração de possibilidades, aproximáveis ou provisórias, que apenas garantem coerência e plausibilidade. Ainda assim, não carece de validade filosófica, porque acima de tudo pretende representar o mundo pelo recurso a ferramentas fiáveis como a matemática e a geometria.

Torna-se, então, evidente que as duas modalidades discursivas, *eikos mythos* e *eikos logos*, desempenham papéis bastante distintos: o primeiro tem um carácter narrativo, expositivo, não-analítico e não aspira a uma conclusão; o segundo pretende partir do que resulta do primeiro e analisá-lo e, por outro lado, estabelecer também os pressupostos sob os quais se desenrolará a exposição. Em última instância, a própria enunciação inicial dos dois níveis ontológicos (ser e devir) e, posteriormente, a introdução do um terceiro é, por si só, um *logos*, pois estabelecê-los implica uma reflexão ulterior.

Resta ainda esclarecer a natureza (apenas) verosímil do texto em ambas as suas dimensões discursivas, pois que *mythos* e *logos* são sempre qualificados como *eikos*. Para tal, convém recuperar novamente o pressuposto onto-epistémico desde logo estabelecido no proémio: os discursos são congéneres daquilo que explicam. Visto que o mundo criado é uma imagem (*eikôn*), o discurso ou narrativa sobre ele terá necessariamente esta mesma natureza. Num primeiro nível mimético, o demiurgo *imita* um modelo de inteligibilidade externo (as Ideias) cujas propriedades enforma na matéria pré-cósmica.

No outro, o discursivo, é o filósofo que produz uma explicação através da observação esquemática do real, isto é, da *imitação* da ordem estabelecida pelo demiurgo. Então, a manifestação discursiva da criação há-de ser também ela de carácter mimético, isto é, do âmbito do verosímil, posto que o resultado (o mundo) é igualmente de natureza mimética: a soma dos particulares em processo, isto é, o devir, consiste numa constante imitação do modelo inteligível (as Ideias), cujo padrão de racionalidade espelha o plano cosmológico original e se desvela à observação analítica do filósofo.

3. O discurso de Crítias

O tema da narrativa de Crítias foi alvo de múltiplas interpretações praticamente desde pouco tempo depois da morte de Platão até aos nossos dias. A abordagem à famosa questão da Atlântida seduz não só académicos das mais várias áreas do saber, como também autores de ficção. Como se torna impossível circunscrever tudo quanto tenha sido feito a este respeito, bem como englobar todos os possíveis vectores de análise, tentaremos, de um modo tão breve quanto genérico, tocar os pontos fundamentais do problema, insistindo sobretudo no estatuto que cabe a esta narrativa e, inevitavelmente, no âmbito em que se inscreve.

Muito sucintamente, a intervenção de Crítias resume-se à descrição de dois mundos antagónicos: a Atenas primeva e a Atlântida; mais propriamente, trata do conflito, em sentido literal, que travaram entre si. Seria este o assunto principal do diálogo, segundo podemos

deduzir a partir de alguns dados do texto, embora dele tenha sobrado apenas uma descrição inicial que termina abruptamente. O que restou desta diegese arquitectada pela dicotomia de dois mundos opostos começa por dar conta do território, da população e da organização social de uma Atenas situada num tempo primordial (9000 anos antes de Platão) e termina com um ensaio corográfico mais desenvolvido sobre uma monumental ilha situada para além das Colunas de Héracles (Estreito de Gibraltar), cujos habitantes, a dada altura, decidiram dominar os povos e cidades do Mediterrâneo, incluindo Atenas. À partida, estaríamos inclinados a identificar este episódio com uma determinada guerra travada entre Atenas e um invasor que, mediada pela pena criativa de Platão, se situaria algures entre história e mito; mas o problema é bem mais complexo. É que a ilha da Atlântida nunca foi localizada geograficamente e não existe qualquer vestígio histórico quer dela, quer dos seus habitantes.

Deste modo, podemos considerar abordar a narrativa sob uma de duas perspectivas: reconhecer-lhe um fundo histórico; ou considerá-la uma ficção forjada pelo próprio Platão. Além destas duas hipóteses, alguns autores consideram uma terceira que vinculam ao seu alcance alegórico. Em nosso entender, esta via não está no mesmo plano que as anteriores, na medida em que é compatível com ambas; constituirá, pois, o segundo nível de intencionalidade da narrativa, seja ela histórica ou ficcional.

3.1 A historicidade da narrativa sobre a Atlântida

A hipótese histórica foi a primeira a ser ensaiada. Segundo diz Proclo nos *Comentários ao Timeu de Platão*, Crantor (o precursor dos comentários aos diálogos de Platão) atribuía ao discurso de Crítias o estatuto de "história pura" (*historia psilê*: 1.76.1). Decorrente deste arrojo hermenêutico foi-se criando e consolidando a ideia de que a Atlântida existiria de facto em algum lugar. Sobretudo a partir dos Descobrimentos portugueses e espanhóis dos séculos XV e XVI, surgiram variadíssimas tentativas de identificar geograficamente o território. No entanto, o único resultado que todas essas demandas (mais ou menos científicas) obtiveram foi uma disparidade de opiniões tal que tornou qualquer ponto do globo passível de ser identificado com a ilha.

Especial atenção mereceu a hipótese "Creta" que, inicialmente, granjeou alguma credibilidade. No seguimento de explorações arqueológicas naquela zona, foi forjada uma teoria segundo a qual a civilização referida no texto de Platão correspondia à que habitava aquela ilha durante o Período Minóico, a qual tinha sido destruída por uma violenta erupção do vulcão de Thera (actual Santorini); no entanto, com base em novas investigações arqueológicas e geológicas, essa hipótese acabou por ser refutada (vide Brisson, 2001, p. 318). Antes destas, as outras possibilidades até agora adiantadas são: o Continente Americano, a Suécia, os Mares do Sul (junto ao actual Peru), os arquipélagos dos Açores

e da Madeira, entre outras[17]. Por conseguinte, a crença de que a civilização representada no discurso de Crítias terá um referente histórico é cada vez mais residual, no âmbito da comunidade científica; na verdade, a grande maioria dos títulos que têm sido publicados sobre a Atlântida, ou que, de algum modo a abordam, tomam como princípio a sua anistoricidade.

3.2 A narrativa sobre a Atlântida é uma invenção de Platão

A segunda hipótese, de acordo com a qual toda a narrativa foi integralmente inventada por Platão, é aquela que teve menos aceitação durante a Antiguidade. Na verdade, restou apenas uma referência que apontava neste sentido: na *Geografia*, Estrabão cita em duas ocasiões (2.3.6; 13.1.36) a sentença "o poeta que a forjou fê-la desaparecer" ; na primeira não explicita a sua autoria, e na segunda aponta Aristóteles, o qual nunca refere a Atlântida em nenhum dos textos conservados[18]. Em segundo lugar, porque esta orientação não se compatibiliza com a intenção do narrador que insiste em classificar o seu discurso como histórico. Se o primeiro aspecto não permite concluir rigorosamente nada, pois apenas constata uma evidência, já o segundo será mais difícil de justificar.

---

[17] Para uma descrição mais pormenorizada das possibilidades de localização geográfica da Atlântida, vide Azevedo (2009, pp. 102-105), Mattéi (2002, pp. 255-256) e Brisson (2001, pp. 314-319).

[18] É referido o Oceano Atlântico, mas apenas em textos considerados espúrios (*Sobre o Mundo* 3, 392b20-393a16; *Problemas* [*Físicos*] 26.52, 946a16-32).

No breve resumo antecipado no *Timeu*, Crítias refere que aquilo que está prestes a contar é absolutamente verdadeiro (*pantapasi alêthous*: 20d7); ou seja, o seu discurso é histórico. Na verdade, a sua intervenção deixa transparecer várias características e preocupações próprias de um historiador: o facto de descrever (geográfica, social e politicamente) as duas forças antes de entrarem em combate, tal como faz Tucídides (1.89-sqq.); a necessidade de fundamentar a argumentação com evidências[19]; o modo como o próprio Sólon obtém as informações no Egipto faz lembrar o método de Heródoto[20]; ou mesmo o recurso a determinadas expressões formulares características do registo histórico[21].

Todavia, a fonte que sustenta o relato é no mínimo problemática. Em virtude do tempo decorrido desde a época a que Crítias se refere e do inevitável desaparecimento dos homens que nela viveram, não sobraram, na Grécia, mais do que nomes isolados que os que viviam nas montanhas – iletrados – puseram aos seus descendentes (109b-c). Perante a inexistência de testemunhos helénicos que dessem conta daquele episódio, a fundamentação da narrativa remonta ao Egipto, onde Sólon recolheu os dados junto de sacerdotes locais. No entanto, a dita transmissão carece

---

[19] O termo utilizado para “evidência” (*tekmêrion*) é muitíssimo recorrente nos escritos de Heródoto (2.13.1; 3.38.10; 7.238.4) e Tucídides (1.1.3; 2.39.2; 3.104.6).

[20] E.g. 2.44, 53, 100.

[21] Por exemplo, *megala kai thaumasta* (“grandes e admiráveis feitos”) em 20e, uma expressão tipicamente historiográfica (e.g. Heródoto 1.1.1; Diodoro Sículo 1.31.9; Dionísio de Halicarnasso 5.8.1).

de validade histórica pelo facto de ser cronologicamente impossível que Sólon tenha estado no Egipto na época do rei Amásis, como é sugerido pelo texto (21e); razão pela qual o episódio deve ter sido manipulado por Platão (apud Leão, 2001, pp. 249, 275).

Assim, a intenção historicista do narrador torna-se extremamente difícil de compatibilizar com a evidente precariedade das fontes de que parte, bem como com a impossibilidade de, depois de mais de dois milénios de exegese, sequer se esboçar uma teoria minimamente válida que sustente esta posição. Além disso, há outro pormenor que, à partida, parece complicar ainda mais o esclarecimento de tal contradição. Quando, ainda no *Timeu*, Sócrates elogia a intenção de Crítias oferecer um "discurso do real" (*alêthinon logon*: 26e4-5) e não uma narrativa forjada (*mê plasthenta mython*: 26e4), parece subscrever o estatuto de história pura. Contudo, esta aparente conivência deve ser entendida à luz do que o próprio dissera em relação à cidade descrita "no dia anterior", isto é, o Estado arquetípico da *República* (cf. Pina 2010, pp. 148-149):

> Porventura querem ouvir agora o que diz respeito ao Estado que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a ele. Parecem-me ser semelhantes aos de alguém a que, ao contemplar animais belos, representados em pinturas ou efectivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo de os ver em movimento e a exercitar, como numa competição, alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. É isso mesmo que eu sinto em relação à cidade que descrevemos (19b-c).

Isto é, aquele jogo entre *mythos* e *logos*, narrativa e discurso, parece indiciar não uma oposição entre verdadeiro e falso, antes uma tentativa de transpôr para o real e concreto (apud Azevedo, 2009, p. 96) algo que fora formulado em abstracto. No entanto, visto que esta questão entronca numa das possibilidades de interpretação a abordar posteriormente, deixemo-la, para já, em suspenso.

Abandonando então os pontos de vista dos participantes do diálogo sobre a natureza do relato, e focando um pouco mais o que podemos deduzir por meio de algumas relações intertextuais, verificamos que o texto de Platão evidencia a presença de muitas fontes a que não faz referência directa. A diversidade desses materiais usados como "ingredientes" é tal que facilmente poderemos estabelecer um conjunto de substratos inerentes ao discurso, os quais forçosamente lhe vinculam um estatuto compósito e, ao mesmo tempo, o afastam da reclamada historicidade.

Por um lado, o texto ecoa, em diversas ocasiões, vozes de alguns autores gregos, como nota Gill (1980, xii-xiii). Por exemplo, a incomensurável fertilidade das terras da Ática primeva que reduzia ao mínimo o trabalho agrícola (110e) relembra inevitavelmente a Idade do Ouro de Hesíodo (*Trabalhos e Dias*, 109-126); ou o próprio nome "Atlântida" e a sua localização para além dos confins do mundo conhecido (isto é, o Estreito de Gibraltar) que recupera a ilha da filha de Atlas referida na *Odisseia* (1.51-54). No domínio da história, a presença de Heródoto é também evidente:

os anéis que estruturam a principal cidade da Atlântida (113d-e) evocam a descrição do aparelho defensivo da cidade persa de Ecbátana (1.98); o modo como os canais da planície daquela ilha estavam arquitectados (118c-e) traz à memória a descrição da planície mítica que constituía o centro da Ásia (3.117); a assembleia dos reis tem muitas semelhanças com um ritual característico de uma monarquia egípcia (2.147-sqq.). Além disso, encontramos também elementos da própria cultura ática na construção da Atlântida, como bem observa Vidal-Naquet (1964, pp. 429-432): a divisão decimal do território (113e), os edifícios defensivos que fazem lembrar o Pireu (117d-f) e até o próprio templo de Posídon muito semelhante ao Pártenon (116d-f). Finalmente, são também sugestivas as semelhanças entre a estátua de Posídon que estava dentro do seu templo e a Estátua de Zeus em Olímpia[22].

Por outro lado, há na narrativa de Crítias elementos pertencentes a outras culturas ou civilizações, como Cartago, a Creta do Período Minóico ou o próprio Egipto. No primeiro caso, os paralelos que possamos estabelecer são pontuais: os vorazes elefantes (114e), característicos daquela zona do Mediterrâneo, e, por exemplo, os nomes Gadiro e Gadírica (114b) de origem semita[23]. O mesmo acontece com o segundo: o facto de ser uma grande potência marítima e sobretudo o culto do touro[24]. Mas, no terceiro caso, a questão é de

[22] Sobre esta relação, vide nota 68 à tradução.

[23] Para um desenvolvimento mais pormenorizado desta questão, vide Dusanic (1982, pp. 27-28).

[24] Apesar de não ser exclusivo de Creta, o culto do touro era

outra ordem, pois tudo aponta para que este substrato represente o fundo histórico que deu origem à narrativa. É bastante provável que o conflito entre a Atenas primeva e a Atlântida seja uma adaptação de uma batalha travada pelos Egípcios, no tempo de Ramsés III, contra os chamados "Povos do Mar". Esta designação – muitíssimo sugestiva – sugere uma confederação de gentes oriundas de várias ilhas do Mediterrâneo que, unidas, tentaram atacar várias zonas continentais, como o Norte da Palestina, a Síria e mesmo o Egipto. Neste país, a vitória foi particularmente celebrada e, por isso, registada e tornada objecto de narrativas várias que perduraram ao longo dos tempos; daí que provavelmente Platão se tenha baseado neste episódio (apud Griffiths, 1985, pp. 13-14).

A recolha de todos estes elementos disponíveis em textos e lugares conhecidos pelo autor parece assim indiciar um processo de representação do *outro* através dos olhos de um grego; uma geografia imaginária de um mundo também ele imaginário e sobretudo imaginado, mas sempre a partir do repositório cultural de que emerge o sujeito.

Tidas em conta estas evidências, somos obrigados a confessar que a narrativa de Crítias tem um carácter marcadamente compósito. No entanto, não se trata apenas de uma mistura de dados históricos oriundos de contextos espácio-temporais bastante distintos – como que um *pastiche*[25] –, dado que também comporta uma

para os Atenienses uma característica identitária desta ilha; veja-se, por exemplo, o mito de Teseu e Ariadne.

[25] A expressão é de Naddaf (1997, p. 190).

forte componente poético-mitológica. De um modo algo irónico, esta natureza está latente no próprio texto. Logo no início do diálogo, Crítias faz questão de sublinhar que a linguagem é em si imitação e representação (*mimêsin* (...) *kai apeikasian*: 107b4-5). A advertência preliminar indicia, antes de tudo, uma salvaguarda que o narrador pretende marcar; além disso, aproxima inevitavelmente o seu relato do registo ficcional, logo anistórico.

Dito isto, a incompatibilidade entre o estatuto que o narrador atribui ao seu discurso e o estatuto que somos obrigados a reconhecer-lhe mantém-se inalterável, se é que não se acentuou ainda mais. No entanto, a solução definitiva do problema encontra-se precisamente numa das intervenções metaliterárias destinadas a certificar o carácter real do discurso:

> Quanto aos cidadãos e à cidade que tu ontem nos descreveste como num mito, ponhamo-los aqui, transportando-os para a realidade (...) (26c8-26d1).

Esta fala de Crítias tem lugar precisamente quando se prepara para começar a descrição da guerra entre a Atlântida e Atenas; e a cidade a que se refere é aquela que o resumo de Sócrates abordara anteriormente: o arquétipo de Estado delineado na *República*. Tal como naquele diálogo, a projecção teórica da cidade é formulada no âmbito do mito (501e4), mas ao contrário da *República*, diálogo em que essa teorização não é posta em prática, o *Crítias* pretende dar corpo ao que fora formulado em abstracto; isto é, trazê-lo para a realidade (*epi talêthes*).

Deste modo, em vez de verdadeiro como oposto de falso, o discurso de Crítias pretende ser concreto; ou melhor, concretizar o que fora teorizado. É, aliás, este o desígnio de Sócrates quando diz que pretende ver em movimento a cidade e os cidadãos de que falavam, bem como será neste sentido que devemos entender a sua preferência por um discurso do real em vez de uma narrativa forjada. Deste modo, estaremos em condições de assegurar que o discurso de Crítias se trata de uma narrativa ficcional forjada pelo próprio Platão a partir de elementos diversos, quer (pseudo-)históricos, quer poético-mitológicos.

Ainda assim, resta esclarecer o passo em que Crítias diz que o seu discurso é "absolutamente verdadeiro" (*pantapasi* (...) *alêthous*: 20d7); ou seja, por que motivo Platão insiste em chamar "verdadeira" a uma narrativa que monta com elementos ficcionais? A esta questão responde Morgan de um modo tão válido quanto eficaz: o discurso de Crítias consiste numa dramatização prática da "nobre mentira" da *República*[26].

3.3 Leituras alegóricas

Deste modo entramos na primeira das possíveis leituras alegóricas que o discurso de Crítias pode assumir: a narrativa sobre a guerra entre a Atlântida e

[26] Vide Morgan (2000, pp. 263-265); cf. Pina (2010, pp. 155-156). Na *República* (414b-sqq.), Platão equaciona a possibilidade de introduzir uma crença falsa na sociedade, desde que com isso se consiga fazer aumentar o afecto dos cidadãos para com a cidade. A esse tipo de narrativas chamou "nobre mentira" (*pseudôn gennaion*: 414b8-9)

a Atenas primeva tem como objectivo despertar nos Atenienses um maior afecto em relação à sua cidade. Numa linha semelhante, Azevedo (2006, p. 295; 2009, p. 95) sugere que a Atlântida só faz sentido enquanto modelo distópico que contrasta com a Atenas primeva, esta um modelo de supremacia civilizacional e com o papel de guardiã da Europa. São, portanto, duas leituras que enquadram a narrativa numa evocação saudosista de um passado glorioso que pretende, acima de tudo, revitalizar a imagem de uma cidade desgastada por sucessivos desaires militares e políticos, como era a Atenas de Platão.

Ao longo dos tempos, foram surgindo outras propostas de leituras alegóricas mais individualizadas com uma evidente vertente política. A primeira, também de natureza saudosista, pretende transpor a narrativa de Crítias para o contexto das Guerras Medo-Persas; ou seja, a Atenas primeva coincide com a Atenas que expulsou o inimigo oriental, a qual cultivava ainda os seus costumes e tradições ancestrais e, a dada altura, também ficou praticamente sozinha na frente de batalha; em sentido inverso, a civilização atlante, símbolo da ganância de domínio, força invasora arrasadora e, ao mesmo tempo, superpotência económica, corresponderá aos Persas. Quanto à segunda leitura possível, ela é diametralmente oposta: a Atlântida representaria a Atenas contemporânea de Platão, enquanto que a Atenas primeva simbolizaria Esparta; ou seja, como pano de fundo estaria a Guerra do Peloponeso e, de modo subliminar, uma crítica aguda à postura de Atenas durante esse conturbado período

– crítica essa que assumiria um carácter particularmente incisivo, pelo facto de o diálogo se desenrolar, pelo menos do ponto de vista dramático, durante as Panateneias, a principal festa da cidade. De acordo com esta proposta, o objectivo seria então vincar os "pecados" atenienses, como a desmedida supremacia marítima ou a atitude agressiva perante as nações vizinhas, e, inversamente, enaltecer as "virtudes" tradicionalmente espartanas: uma classe militar extremamente forte e demarcada, organização política tradicional e a relativa desvalorização das riquezas materiais.

Com efeito, o que podemos afirmar com toda a certeza, independentemente da posição que queiramos assumir, é que a narrativa de Crítias descreve os dois movimentos comuns a todas as civilizações: ascensão e queda.

4. Estrutura dos diálogos

I. Considerações introdutórias (17a-27c)
1. Contexto dramático (17a-17b)
2. Resumo da conversa do dia anterior (17b-20c)
3. Resumo do discurso de Crítias (20c-26e)
4. Programa dos discursos (26e-27c)

II. Discurso de Timeu (27c-92c)
A. Prelúdio
1. Invocação dos deuses (27c-27d)
2. Distinção ontológica entre *ser* e *devir* (27d-28b)
2.1 Implicações epistemológicas (28c-29d)
3. Pressupostos iniciais (29d-31b)

3.1 O demiurgo (29d-30c)
3.2 O Ser-Vivo (30c-d)
3.3 O mundo é um ser-vivo (30d-31a)
3.4 O mundo é único (31a-31b)

B. Obras do Intelecto
1. Constituição do mundo (31b-40d)
1.1 O corpo do mundo (31b-34a)
1.2 A alma do mundo (34a-40d)
2. Constituição do Homem (40d-47e)
2.1 A alma do Homem (40d-44c)
2.2 O corpo do Homem (44c-47e)

C. O âmbito da Necessidade
1. A causa errante (47e-48b)
2. Novo começo da narrativa; nova invocação dos deuses (48b-48e)
3. Terceiro princípio ontológico: a *chôra* (48e-51e)
4. Recapitulação dos três princípios ontológicos (51e-52c)
5. Os elementos (52d-61c)
5.1 Estado pré-cósmico (52d-53c)
5.2 Formação dos sólidos a partir dos triângulos elementares (53c-56c)
5.3 Transmutação e variedades dos compostos (56c-57d)
5.4 Movimentos dos elementos (57d-61c)
6. As sensações e as impressões (61c-69a)
6.1 O tacto (61c-64a)
6.2 O prazer e a dor (64a-65b)

6.3 Os sabores (65b-66c)
6.4 Os odores (66c-67a)
6.5 Os sons (67a-67c)
6.6 As cores (67c-68d)

D. Cooperação entre Intelecto e Necessidade (68e-81e)
1. Recapitulação da acção do demiurgo (68e-69c)
2. Introdução das divindades menores (69c-69d)
3. Constituição da parte mortal da alma humana (69d-73b)
4. Constituição das restantes partes do corpo humano (73b-76e)
5. Criação dos seres vegetais (76e-77c)
6. Constituição dos aparelhos funcionais do corpo humano (77c-81e)
7. Doenças do corpo humano (81e-86a)
8. Doenças da alma humana (86b-92c)

E. Conclusão (92c)

III. Discurso de Crítias (106a-121c)

A. Introdução (106a-109a)
1. Excurso metaliterário (106a-108a)
2. Invocação dos deuses (108a-d)
3. Resumo do discurso (108e-109a)

B. Descrição da Atenas primeva (109b-112b)
1. Origem mítica dos Atenienses (109b-d)

2. População (109d-110d)
3. Território (110d-112e)
3.1 Região da Ática (110e-111e)
3.2 Cidade de Atenas (111e-112e)

C. Descrição da Atlântida (113a-121c)
1. Advertência sobre as condições de transmissão da narrativa (113a-b)
2. Origem mítica dos Atlantes (113c-114d)
3. Território (114d-119b)
3.1 Recursos naturais da ilha (114d-115b)
3.2 A metrópole (115b-117e)
3.3 Recursos forjados pelos habitantes (117e-119b)
4. Organização política (119b-121c)

Timeu

Sócrates: Um, dois, três; mas onde está, meu caro Timeu, o quarto dos nossos convidados[1] de ontem, nossos anfitriões de hoje? 17A

Timeu: Alguma doença o atingiu, ó Sócrates, pois, se dependesse de si próprio, não faltaria a este encontro.

Sócrates: Então, a tarefa de preencher o lugar do que está ausente cabe-te a ti e a estes aqui, não é verdade?

Timeu: Sem dúvida; e, dentro dos possíveis, não falharemos na nossa tarefa. De facto, não seria justo se, depois de nos teres recebido como é adequado fazê-lo com os hóspedes, nós – os que restamos – não te retribuíssemos de bom grado o festim. B

Sócrates: Então, e vocês ainda se lembram de qual era o teor e o assunto que vos propus para a nossa conversa?

[1] Não é possível sequer supor quem seja esta personagem anónima. Quanto aos restantes, vide Introdução pp. 20-23.

Timeu: Lembramo-nos de alguns temas, e os que nos tiverem escapado, tu estarás cá para no-los relembrar; ou, melhor ainda, se não achares inconveniente, passa-os em revista de forma breve e desde o princípio, de modo a que fiquem mais clarificados entre nós.

c Sócrates: Assim seja. O essencial das minhas palavras de ontem tinha que ver com o tipo de Estado[2] que me parece ser o melhor e a partir de que tipo de homens havia de ser composto.

Timeu: E de facto, Sócrates, o que nos disseste está perfeitamente de acordo com o que todos nós pensamos.

Sócrates: E não começámos por dividir a classe dos que trabalham a terra, em si, e por separar este e os outros ofícios de artesãos da classe daqueles que defendem a cidade[3]?

Timeu: Sim.

d Sócrates: E quando atribuímos, de acordo com a sua natureza específica, uma única profissão e ocupação

---

[2] *politeia*. Embora "Estado" seja um conceito medieval, é o único termo português que engloba as instituições políticas e a forma de governo; é o que está implicado em *politeia*. Trata-se evidentemente do assunto principal da *República* (*Politeia*), cujo resumo parcial (sobre esta questão, vide Introdução pp. 16-17, 62-63) os participantes trarão à memória nesta secção inicial; por esse motivo, remeteremos em nota para uma das passagens daquele diálogo aludidas ao longo dos próximos parágrafos.

[3] Cf. *República* 374a-d.

a cada cidadão que lhe fosse adequada[4], dissemos que aqueles que tivessem de lutar em favor de todos, deviam ser exclusivamente guardiões da cidade, em relação a alguém de fora ou de dentro que cometesse algum crime. Deviam ainda aplicar a justiça com moderação sobre aqueles que são regidos por eles e que por natureza são seus amigos, e de tratar com aspereza os inimigos a defrontar no campo de batalha[5]. 18A

Timeu: Sem qualquer dúvida.

Sócrates: Com efeito, dizíamos, segundo creio, que a natureza da alma dos guardiões devia ser enérgica e, ao mesmo tempo, particularmente inclinada para a sabedoria, de modo a que conseguissem ser em igual medida moderados para uns e ásperos para os outros[6].

Timeu: Sim.

Sócrates: E quanto à formação? Não haviam de ter formação no âmbito da ginástica e da música e de todas as matérias adequadas para eles[7]?

Timeu: Com certeza.

Sócrates: Além disso, foi dito que os homens assim formados não deviam nunca considerar sua pertença B

[4] Cf. *República* 369e-370c, 423d.
[5] Cf. *República* 375c, 414b, 415d-e.
[6] Cf. *República* 374e-376c.
[7] Cf. *República* 376e-sqq., 403c-sqq., 410c-sqq.

nem ouro nem prata nem qualquer outro bem; antes, como guardas, deveriam receber daqueles que protegem um pagamento pela sua guarnição para ser gasto numa vida de partilha e convivência entre si, em permanente exercício da excelência e dispensados do desempenho de outras funções[8].

Timeu: Também isso foi dito desse modo.

c Sócrates: E, no que respeita às mulheres, também mencionámos que a natureza delas devia ser concordante com a dos homens e com a deles harmonizado, e lhes deviam ser atribuídas as mesmas funções que a eles na guerra e nos restantes assuntos do dia-a-dia[9].

Timeu: Também isso se disse desse modo.

Sócrates: E no que respeita à procriação? Será que o carácter inusitado dessas considerações faz com que seja recordado facilmente, porque estabelecemos que todos os casamentos e os filhos seriam comuns. Deste modo se conseguia que ninguém reconhecesse como seus filhos d o engendrado por si; antes, que todos considerariam todos como sendo da mesma família, tendo por irmãs e irmãos aqueles que fossem de idade aproximada, por pais ou avós dos pais os mais velhos e por filhos gerados pelos filhos os mais novos[10]?

[8] Cf. *República* 416d-417b, 464b-c.
[9] Cf. *República* 456a-sqq.
[10] Cf. *República* 460c-461e.

Timeu: Sim, também isto é fácil de relembrar, como dizes.

Sócrates: E para que as crianças, na medida do possível, fossem à partida de natureza excelente, lembrámos o que tínhamos dito sobre os governantes e as governantes: que deviam celebrar contratos de casamento em segredo, por meio de uma espécie de sorteio, para que os piores e os melhores se unissem, separada e respectivamente, com as suas semelhantes, de modo a que não se criasse entre eles qualquer inimizade por causa disso, uma vez convencidos de que o acaso era o motivo da sua união? E

Timeu: Lembrámos.

Sócrates: E também que tínhamos dito que deveriam ser criados os filhos dos naturalmente bons, enquanto que os dos piores deveriam ser dispersos pelo resto da cidade[11]. Mantidos todos sob observação durante o seu crescimento, deviam ser trazidos sempre de volta aqueles que se mostrassem dignos de tal e ser remetidos os inaptos para o local de onde aqueles tinham vindo? 19A

Timeu: Assim foi.

Sócrates: Será que já passámos em revista exactamente o que ontem dissemos, na medida do que

[11] *eis tên allên polin*. Porque precedido de artigo, o pronome *allos* deve traduzir-se por "o resto"; por isso, seria descabida a versão "para outra cidade".

se pode recuperar dos assuntos principais, meu caro Timeu, ou querem regressar ainda a algum dos assuntos de que falámos e que eu tenha deixado para trás?

B Timeu: De modo algum, pois isto foi exactamente o que dissemos, ó Sócrates.

Sócrates: Porventura querem ouvir agora o que diz respeito ao Estado que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a ele. Parecem-me ser semelhantes aos de alguém a que, ao contemplar animais belos, representados em pinturas ou efectivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo de os ver C em movimento e a exercitar, como numa competição, alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. É isso mesmo que eu sinto em relação à cidade que descrevemos. De facto, com prazer ouviria de alguém o relato sobre as disputas que uma cidade trava, as que ela mantém contra outras cidades, a forma correcta como chega à guerra e como, no seu decurso, se apresenta de acordo com a sua educação e formação não só nas práticas de combate como também na negociação D de tratados com as outras cidades. Reconheço, Crítias e Hermócrates, que eu próprio não serei capaz de elogiar os homens e a cidade convenientemente. E esta minha posição nada tem de surpreendente: pelo contrário, mantenho a mesma opinião em relação aos poetas antigos e contemporâneos. Não é que eu desconsidere a estirpe dos poetas, mas é perfeitamente evidente que a raça dos imitadores imitará com facilidade e de modo

excelente aquilo em que foi educada; porém torna-se difícil para qualquer um imitar bem o que não pertence à sua educação, sendo ainda mais difícil se a imitação for feita por meio de palavras.

Penso que a casta dos sofistas se destaca por ter muita experiência em variados tipos de discurso e noutras coisas belas. No entanto, tendo em conta que ela vagueia de cidade em cidade e pelas casas, sem dispor de uma morada própria, eu temo que não atinja[12] o que homens simultaneamente filósofos e políticos fazem na guerra e no campo de batalha por meio de actos e palavras e como se relacionam entre si a falar e a agir. Sobra, portanto, a classe de pessoas da vossa condição que, por natureza e formação, toma parte de ambas as categorias. É que Timeu, que aqui temos, cidadão de Lócride, a cidade na Itália com melhor organização política[13], que não fica atrás de nenhum dos outros em riqueza e linhagem, ocupou os mais altos cargos e recebeu as maiores das honras naquela cidade, e, na minha opinião, alcançou o ponto mais alto de toda a filosofia. Suponho que todos nós sabemos que Crítias não é um desconhecedor em qualquer das matérias de que falamos. Além disso, visto que muitos o testemunham, devemos acreditar que Hermócrates, em virtude da sua natureza e formação, é competente em todos estes assuntos. Foi por isso que ontem, quando vocês pediram para discursar sobre o Estado, acedi de

E

20A

B

[12] *astochon*: literalmente, "algo que falha o alvo".

[13] O sistema político-administrativo de Lócride é elogiado nas *Leis* (638b) e também por Píndaro numa das *Odes Olímpicas* (10.13).

bom grado porque, depois de ter reflectido, percebi que ninguém seria mais adequado do que vocês para dar seguimento a esse discurso, se assim quiserem. É que entre os nossos contemporâneos, vocês são os únicos que, depois de preparar a cidade para uma guerra justificável, podem proporcionar-lhe tudo quanto lhe é conveniente. Uma vez que dissertei sobre o assunto c que me tinha sido atribuído, a vosso cargo deixo aquilo a que agora me refiro. Tinham acordado que, depois de terem reflectido em conjunto, me seria retribuído por vocês mesmos o banquete de discursos[14]. Aqui estou, então, preparado para tal e, mais do que ninguém, pronto para recebê-los.

Hermócrates: De facto, Sócrates, tal como disse Timeu[15], nem faltará boa-vontade nem haverá qualquer motivo a impedir que tal se cumpra. De igual modo, também nós ontem, logo depois de nos termos retirado daqui e chegado à casa de Crítias, o nosso anfitrião, e ainda antes disso, enquanto percorríamos o caminho, d fazíamos observações sobre isto mesmo. Este contou-nos uma estória de antiga tradição. Conta-a agora também a Sócrates, ó Crítias, para que ele considere se é adequada ou desadequada ao fim em vista.

---

[14] Embora *xenia* signifique simplesmente "presentes de hospitalidade", pode também representar a cerimónia comensal com que o anfitrião recebia os convidados. Neste caso, parece que Sócrates usa a palavra com esse sentido, repetindo a metáfora do banquete de palavras que usara neste (27b) e noutros diálogos (*Górgias* 447a; *República* 352b, 354a-b).

[15] Cf. supra 17a-b.

Crítias: Fá-lo-ei, se igualmente parecer bem a Timeu, o nosso terceiro conviva.

Timeu: Parece-me bem, pois.

Crítias: Escuta, então, Sócrates, uma estória deveras ímpar, e contudo absolutamente verdadeira, como uma vez a contou Sólon, o mais sábio de entre os Sete Sábios, que era familiar e muito amigo do meu bisavô Dropidas, tal como ele afirma com frequência na sua obra poética[16]. Contou-a a Crítias, nosso avô, que, já velho, nos narrava de memória que grandes e admiráveis feitos[17] dos tempos antigos desta cidade, que tinham sido esquecidos graças ao tempo e à destruição da humanidade[18], e a mais grandiosa de todas, seria conveniente que ta déssemos a conhecer agora para te oferecer um agradecimento e ao mesmo tempo, em jeito de hino, para elogiar neste louvor a deusa de forma justa e autêntica no dia da sua festa[19].

E

21A

Sócrates: Falas correctamente. Mas que feito é esse de que não temos notícia, e que foi realmente cumprido

[16] No que sobrou da obra de Sólon não há qualquer referência a este nome. Sobre esta figura, vide Introdução, pp. 21-22.

[17] *megala kai thaumasta* é, curiosamente, uma expressão formular própria do discurso histórico. Sobre este assunto, vide Introdução, pp. 57-sqq., esp. n. 21.

[18] Trata-se dos vários dilúvios que quase extinguiram a espécie humana (21d, 22c-sqq.); cf. *Crítias* 109d, 111a-sqq.; *Leis* 677A-sqq.; *Político* 270c-d. Entre eles conta-se, evidentemente, o que vai ser descrito de seguida.

[19] O Festival das Panateneias, dedicado à deusa Atena, durante o qual decorre a acção dramática.

pela nossa cidade em tempos antigos, o qual Crítias vai narrar de acordo com o testemunho de Sólon?

Crítias: Passo a contá-lo, ainda que sob a forma de relato antigo que ouvi da boca de um homem entrado em anos. É que Crítias[20], como dizia, tinha já perto de b 90 anos, enquanto que eu ainda não teria bem dez. Por acaso, era o dia de Cureótis, o terceiro das Apatúrias[21]. Para as crianças estava reservado o que também nessa altura era costume por ocasião de cada uma dessas festas: os nossos pais organizavam-nos concursos de recitação. Foram declamados muitos poemas de muitos poetas, mas, como naquele tempo os de Sólon constituíam ainda novidade, muitos de nós, crianças, cantámo-los. Um dos elementos da fratria[22], fosse por realmente pensar desse modo, fosse para prestar como que uma homenagem a Crítias, disse considerar que, além de Sólon ser o homem mais sábio noutros assuntos, no que respeitava à poesia considerava-o o mais independente de todos c os poetas[23]. Então, o ancião – lembro-me bem –, muito

[20] Este Crítias não é o participante no diálogo, mas sim o seu avô. Sobre esta relação, vide Introdução, pp. 21-22.

[21] Festival que decorria em todas as cidades iónicas, à excepção de Éfeso e Cólofon segundo Heródoto 1.147. O terceiro e último dia (dito "de Cureótis") estava reservado à apresentação das crianças que tinham nascido nos 12 meses precedentes.

[22] Uma fratria era um grupo de cidadãos unidos por uma mesma ascendência. Era considerada uma marca da tradição iónica e, como tal, frequente em muitas cidades desta origem, entre as quais Atenas. A cerimónia que celebrava esta tradição era justamente as Apatúrias que, segundo Heródoto (1.147), consistiam no critério de identidade desta herança cultural.

[23] Cremos que *eleutheriôtaton* não se refere ao conteúdo temático ou qualquer outro aspecto literário da obra de Sólon, mas

agradado, disse a sorrir: “ó Aminandro[24], era bom que ele não tivesse usado a poesia como passatempo, mas sim que se tivesse empenhado, como os outros, e dado corpo ao relato que para aqui trouxe do Egipto. Se as revoltas, entre outros males que encontrou quando cá chegou[25], não o tivessem obrigado a descurar a poesia, nem Hesíodo nem Homero nem qualquer outro poeta se teria tornado mais célebre do que ele”. “Mas que relato é esse, Crítias?” – perguntou o outro. “– O relato era sobre o feito mais grandioso e, com toda a justiça, mais notável de todos quantos a nossa cidade praticou, mas que não perdurou até agora por causa do tempo e da morte daqueles que nele participaram” – respondeu ele. “Conta desde o princípio o que relatou e como o relatou Sólon e da boca de quem o ouviu como sendo verdadeiro” – pediu o outro. D

“Há no Egipto – começou Crítias –, no extremo inferior do Delta, em redor da zona onde se divide a corrente do Nilo, uma região chamada Saiticos[26]; e da maior cidade dessa região, Sais[27] – precisamente de onde era natural o rei Amásis[28] –, foi fundadora uma deusa E

sim ao próprio homem – de facto, a palavra tem uma conotação principalmente sociológica e política. É que, ao contrário da maioria dos poetas do seu tempo, Sólon não compunha por indicação de um patrono.

[24] Personagem totalmente desconhecida.

[25] Referência provável às revoltas que nos finais do século VI a.C. afrontaram Atenas antes de Sólon ter tomado o poder.

[26] Sobre esta região, vide Heródoto 2.152, 165, 172.

[27] Sobre esta cidade, vide Heródoto 2.28, 59, 62, 130-132, 163, 169-171, 3.16.

[28] Heródoto refere que Sólon, depois de ter composto as leis para os Atenienses, se ausentou durante dez anos e esteve em casa de

cujo nome em Egípcio é Neith, e em Grego, segundo dizem os que lá vivem, Atena[29]. Eles nutrem profunda simpatia pelos Atenienses e dizem que, de certo modo, com estes têm afinidades.

Dizia Sólon que, enquanto por ali andou, era 22A muitíssimo respeitado por eles, e que, a certa altura, ao questionar os sacerdotes[30] mais versados sobre acontecimentos antigos, descobriu que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto. Como ele pretendia induzir os anciãos a conversarem sobre acontecimentos antigos, pôs-se a contar as tradições ancestrais que há entre nós. Falou de Foroneu, que se diz ter sido o primeiro homem[31], B e de Níobe[32], de como Deucalião e Pirra sobreviveram ao dilúvio[33], e discorreu sobre a genealogia dos que lhes sucederam, e tentou calcular há quantos anos tinha acontecido aquilo que contara, trazendo à memória as

---

Amásis (cf. 1.29-30). Ainda que seja quase certa a estadia de Sólon no Egipto, é cronologicamente impossível que tenha acontecido no tempo de Amásis; cf. Introdução, pp. 57-58.

[29] Também Heródoto estabelece esta relação entre Atena e Neith e chega a referir um grande festival religioso que os egípcios organizavam em honra da deusa (cf. 2.59).

[30] Plutarco, na *Vida de Sólon* (26.1), também refere este episódio e adianta os nomes dos sacerdotes: Sônquis de Sais e Psénopis de Heliópolis.

[31] As únicas referências a Foroneu como primeiro homem são bastante posteriores (Clemente de Alexandria, *Stromata* 1.102; Pausânias 2.15.5). Por isso, não é possível perceber a que tradição Platão se refere.

[32] Filha de Foroneu.

[33] Deucalião, filho de Prometeu, e a esposa Pirra, filha de Epimeteu, correspondem na mitologia grega ao arquétipo bíblico de Noé: avisados pelos deuses de um dilúvio, contruíram uma arca para sobreviver e posteriormente repovoar a Terra.

suas idades. Foi então que um dos sacerdotes já de muita idade lhe disse: "Ó Sólon, Sólon[34], vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho". Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: "O que queres dizer com isso?" "Quanto à alma[35], sois todos novos – disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo. A causa exacta é a seguinte: muitas foram as destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis. Tomemos um exemplo, como o de Faetonte, filho de Hélios, que um dia atrelou o carro do pai, mas, por não ser capaz de seguir a rota do pai, lançou o fogo sobre a terra e ele próprio morreu fulminado. Isto é contado sob a forma de um mito[36], pois a verdade é que os corpos que no céu giram à volta da terra sofrem uma variação e, de muito em muito tempo, sobrevém a destruição na terra por causa do excesso de fogo. Nessa altura, aqueles que vivem nas montanhas e em locais elevados e secos morrem em maior número do que os que vivem junto de rios ou do mar. Quanto a nós, é o Nilo, nosso salvador também em outras ocasiões, que nos livra de tais apuros com as suas cheias. Por outro lado, sempre que os deuses provocam um dilúvio para purificar a

C

D

[34] Note-se que a repetição da palavra "Sólon" é propositada.

[35] *psychê*. Neste caso, "alma" não tem um sentido cosmológico nem psicológico, mas sim cultural.

[36] *mythou men schêma echon*. Segundo a concepção do sacerdote, "mito" tem o sentido mais tradicional: estória falsa. Tornar-se-á evidente que a de Timeu é diametralmente oposta e bastante mais elaborada.

terra com água, são os boieiros e os pastores que ficam
E a salvo nas montanhas[37], enquanto que os que entre vós vivem nas cidades são arrastados para o mar pelos rios. Mas aqui nesta terra, nem num caso nem no outro as águas correm pelos nossos campos, mas, pelo contrário, irrompem naturalmente do fundo da terra. Daí que seja este o motivo pelo qual se diz que as tradições mais antigas se conservam nesta região. Em boa verdade, em todos os locais onde nem o frio gélido nem o calor ardente perturbam, aí está sempre, em maior ou
23A menor número, a raça humana. Assim, desde tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra, aqui ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer outra natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado. Por outro lado, acontece que em relação ao que se passa entre vós e entre outros, mal acaba de se ordenar o sistema de escrita e tudo o resto que faz falta a uma cidade, recai novamente sobre vós, durante o habitual número de anos, uma torrente vinda do céu, semelhante a uma doença, e apenas deixa entre vós os analfabetos e os
B que são estranhos às Musas; de tal forma que nasceis de novo, do princípio, tal como crianças, sem saber nada do que aconteceu em tempos remotos, quer aqui, quer entre vós.

[37] Como Crítias fará questão de referir no seu discurso (*Crítias* 109d), só as populações que vivem nas montanhas escapam aos dilúvios. O facto de estas pessoas desconhecerem a escrita justifica a inexistência de registos posteriores a essas calamidades.

Em todo o caso, ó Sólon, as genealogias sobre as figuras de que acabas de nos falar diferem em pouco dos contos para crianças, pois eles recuperam apenas um único dilúvio na terra, ao passo que houve muitos antes desse. Mas, além disso, vós não sabeis que foi na vossa região que apareceu a mais bela e grandiosa casta de homens, da qual descendes tu e toda a cidade que é agora vossa, por ter restado desse tempo uma pequena semente. É que vós perdestes a memória, pois morreram os sobreviventes sem terem legado o seu depoimento à escrita durante muitas gerações. E, de facto, ó Sólon, na época anterior à maior destruição causada pela água, a cidade que agora é dos Atenienses era a mais brava na guerra e incomparavelmente a mais bem governada em todos os aspectos. Dizem que deu origem aos mais belos feitos e às mais belas instituições políticas[38] de entre todas as que debaixo do céu obtivemos notícia". C

Sólon disse ter ficado surpreendido pelo que tinha ouvido e absolutamente desejoso de pedir aos sacerdotes que discorressem com pormenor e exactidão sobre tudo o que soubessem acerca dos seus concidadãos de outrora. Então, o sacerdote respondeu o seguinte: "É sem reserva alguma que to contarei, ó Sólon, por consideração a ti e à vossa cidade e, acima de tudo, por gratidão à deusa, a quem coube em sorte a vossa cidade e também esta, que ela criou e educou – primeiro a vossa, mil anos antes da nossa, depois de ter recebido de Geia e de Hefesto D E

[38] *politeia*. Note-se que a palavra está no plural; por isto, e também pelo que sugere o contexto, não dirá respeito a todo o Estado, mas apenas às instituições.

a semente de onde vós nascestes[39], e depois esta aqui. Segundo os números gravados nos escritos sagrados, a nossa cidade foi organizada há oito mil anos. Portanto, vou falar-te brevemente sobre as leis dos cidadãos que viveram há nove mil anos e também do mais nobre dos feitos que levaram a cabo. Posteriormente, discorreremos 24A sobre os pormenores referentes a todas estas questões e, em seguida, com vagar, pegaremos nos próprios textos.

Quanto às leis, observa-as à luz das daqui, pois encontrarás cá muitos exemplos de leis que vigoravam naquele tempo entre vós: em primeiro lugar, a classe dos sacerdotes está separada, à parte das outras; em seguida, no que respeita aos artesãos, a cada um cabe uma função sem que se misturem umas com as B outras (uma aos pastores, outra aos caçadores e outra aos agricultores). Já a classe dos guerreiros, conforme reparaste, está separada de todas as outras classes, estando obrigados por lei a não se dedicarem a nada mais além do que diz respeito à guerra[40]; além disso, em relação ao seu armamento, fomos nós os primeiros na Ásia[41] a equipá-los com escudos e lanças. É que a deusa

---

[39] Esta referência mítica está intimamente relacionada com o Festival das Panateneias durante o qual decorre a acção dramática. Segundo o mito, quando Atena se dirigiu junto de Hefesto para lhe pedir que fabricasse as suas armas, este tentou violá-la; tendo Atena escapado, o sémen caiu à terra – Geia – da qual nasceu Erictónio, um dos fundadores da cidade de Atenas. As Panateneias celebravam precisamente o nascimento de Erictónio.

[40] Sobre o sistema de castas que vigoraria no Egipto, vide Heródoto 2.164-168. As semelhanças com o arquétipo ateniense, proposto na *República* e concretizado no discurso de Crítias, são evidentes.

[41] Segundo os relatos do *Timeu* e do *Crítias*, a Ásia estendia-se

o ensinou, tal como a vós, que fostes os primeiros a fazê-lo nesta região. Vês também quão diligente foi a nossa lei no que diz respeito à sabedoria[42] e desde o princípio estabeleceu harmoniosamente a ordem das coisas, pois tudo descobriu a partir dos deuses em favor da acção humana, incluindo a arte da divinação e a medicina em benefício da saúde, e adquiriu todos os outros saberes que derivam daqueles[43]. Toda esta ordem e sistematização partilhou a deusa convosco nesse tempo e fixou-vos uma pátria antes de o fazer a outros por aí ter identificado um equilíbrio de estações que haveria de dar origem aos homens mais inteligentes. Visto que a deusa era amante simultaneamente da guerra e da sabedoria, escolheu esse lugar e povoou-o antes de outros, porque era propício para criar os homens que mais se lhe assemelhassem. Vivíeis, pois, regidos por aquelas leis, ainda melhores do que as nossas, e, além disso, com uma boa organização política; e éreis melhores do que todos os homens em virtude, como é de esperar de rebentos e discípulos dos deuses.

C

D

Muitos e grandes foram os feitos da vossa cidade que são motivo de admiração nos registos que deles aqui ficaram. Mas, entre todos eles, destaca-se um em grandeza e beleza; os nossos escritos referem como a vossa cidade um dia extinguiu uma potência que marchava insolente em toda a Europa e na Ásia, depois de ter partido do Oceano Atlântico. Em tempos, este

E

---

da margem direita do Rio Nilo para Este.

[42] *phronêsis*.

[43] Sobre a prática da medicina pelos Egípcios, vide Aristóteles, *Política* 1286a10-22; Diodoro Sículo 1.82.3.

mar podia ser atravessado, pois havia uma ilha junto ao estreito a que vós chamais Colunas de Héracles[44] – como vós dizeis; ilha essa que era maior do que a Líbia e a Ásia juntas, a partir da qual havia um acesso para os homens daquele tempo irem às outras ilhas, e destas ilhas iam directamente para todo o território continental que se encontrava diante delas e rodeava o verdadeiro oceano.

25A De facto, aquilo que está aquém do estreito de que falamos parece um porto com uma entrada apertada. No lado de lá é que está o verdadeiro mar e é a terra que o rodeia por completo que deve ser chamada com absoluta exactidão "continente"[45].

Nesta ilha, a Atlântida, havia uma enorme confederação de reis com uma autoridade admirável que dominava toda a ilha, bem como várias outras ilhas e algumas partes do continente; além desses, dominavam

B ainda alguns locais aquém da desembocadura: desde a Líbia[46] ao Egipto e, na Europa, até à Tirrénia[47]. Esta potência tentou, toda unida, escravizar com uma só ofensiva toda a vossa região, a nossa e também todos os locais aquém do estreito. Foi nessa altura, ó Sólon, que, pela valentia e pela força, se revelou a todos os homens o poderio da vossa cidade, pois sobrepôs-se a todos em

[44] O Estreito de Gibraltar.

[45] Segundo esta descrição, que recupera alguns elementos do *Fédon* (108c-114c), a bacia mediterrânica é apenas a parte central da superfície terrestre e não a sua totalidade: é circundada pelo Oceano, onde se situa a Atlântida, e é além deste que se situa o território continental. No fundo, a zona do mediterrâneo equivale a um conjunto de ilhas desse verdadeiro mar.

[46] Todo território entre o Egipto e a costa ocidental de África.

[47] Parte ocidental da Península Itálica.

coragem e nas artes da guerra, quando liderou o exército grego e, depois, quando foi deixada à sua própria mercê, por força da desistência dos outros povos e correu riscos extremos. Mas veio a erigir o monumento da vitória ao dominar quem nos atacava; impediu que escravizassem, entre outros, quem nunca tinha sido escravizado, bem como todos os que habitavam aquém das Colunas de Héracles, e libertou-os a todos sem qualquer reserva[48]. Posteriormente, por causa de um sismo incomensurável e de um dilúvio que sobreveio num só dia e numa noite terríveis[49], toda a vossa classe guerreira foi de uma só vez engolida pela terra, e a ilha da Atlântida desapareceu da mesma maneira, afundada no mar. É por isso que nesse local o oceano é intransitável e imperscrutável, em virtude da lama que aí existe em grande quantidade e da pouca profundidade provocada pela ilha que submergiu[50]."

C

D

Acabas de ouvir, ó Sócrates, o essencial do relato de Crítias, o ancião, segundo o que ele ouviu de Sólon. Ontem, enquanto tu falavas sobre o Estado e dos homens que referias, eu fiquei atónito ao recordar-me disto de que agora vos falo, por me aperceber de que, miraculosamente e por obra de um acaso, sem que fosse tua intenção, tinhas coligido muito do que Sólon dissera. Ainda assim, não quis falar de improviso, pois não me

E

[48] No *Menéxeno* (239a-sqq.) é descrita em termos muito semelhantes a prestação ateniense contra a invasão dos Persas.

[49] Este dilúvio é igualmente referido no *Crítias* (112a) e também por outros autores (Aristóteles, *Meteorológicos* 2.8, 368a33-b13; Pausânias 7.24).

[50] Semelhante testemunho dá Aristóteles nos *Meteorológicos* (2.1, 354a11-31).

lembrava o suficiente, em virtude do tempo decorrido. 26A Portanto, decidi que seria preciso que eu próprio recuperasse adequadamente tudo isto, antes de vo-lo contar deste modo. Por isso, concordei prontamente com as tuas determinações de ontem, acreditando que, em todos os casos como este, o encargo mais importante é propor um discurso que seja adequado aos objectivos e possa ser suficientemente vantajoso para nós. Assim, tal como Hermócrates disse, mal ontem saí daqui, repeti-lhes aquilo de que me lembrava; e, depois de me ter ido embora, reflecti durante a noite e recuperei quase tudo. B Em boa verdade, o que se aprende na infância, segundo se diz, fica admiravelmente retido na memória. Com efeito, o que ouvi ontem, não sei se eu o conseguirei trazer de novo à memória por completo, mas em relação ao que apreendi há já muito tempo, ficaria absolutamente admirado se me escapasse alguma coisa. De facto, era C com tanto prazer e entusiasmo infantil que as escutava, além de o ancião mas contar de bom grado (enquanto lhe fazia perguntas repetidamente) que, tal como aquele tipo de escrita em pintura encáustica[51] que subsiste, se tornaram para mim indeléveis. Assim, logo ao amanhecer, contei-lhes isto, de modo a que me acompanhassem no relato. E agora, pois foi por causa disso que referi tudo isto, estou preparado, ó Sócrates, a relatá-lo não só no que se refere aos seus aspectos principais, mas também ao pormenor, tal como o ouvi. Quanto aos cidadãos e à

[51] Método de pintura que consistia em aplicar cera aquecida numa base metálica; pelo que garantia grande durabilidade. Plínio, na sua *História Natural* (35.149), dá uma descrição deste procedimento.

cidade que tu ontem nos descreveste como num mito, ponhamo-los aqui, transportando-os para a realidade[52], como se aquela cidade fosse esta aqui, e suponhamos que aqueles cidadãos que tu tinhas em mente são os nossos antepassados – os reais; aqueles de que falava o sacerdote. Estarão em absoluta harmonia e nós não estaremos fora de tom se dissermos que eles são os que existiram naquele tempo. Assim, dentro dos possíveis, tentaremos todos em conjunto ocupar-nos da tarefa que nos entregaste. Portanto, ó Sócrates, é preciso ter em atenção se este discurso está de acordo com o nosso propósito, ou se devemos procurar um outro em substituição dele. D E

Sócrates: E que outro discurso, ó Crítias, poderíamos nós preferir melhor que este, que seja ainda mais adequado ao festival da deusa que celebramos, pois está-lhe intimamente ligado, e, além disso, é muito relevante o facto de não se tratar de uma narrativa forjada, mas sim de um discurso real. Na verdade, como e onde encontraríamos outros, caso deixássemos este de lado? Não é possível. Agora, boa sorte, pois é a vós que compete falar. Quanto a mim, em troca dos discursos de ontem, mantenho-me em silêncio e retribuo o papel de ouvinte. 27A

Crítias: Observa, então, ó Sócrates, o programa que preparámos para a tua recepção. Com efeito,

[52] *epi talêthes*. Sobre este sentido de "realidade", vide Introdução, pp. 62-63.

pareceu-nos que Timeu, por de nós ser o mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo[53], deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem. Depois dele, serei eu, como se dele tenha recebido os homens gerados pelo seu discurso e de ti um certo número de homens educados de forma
B particularmente apurada. Então, de acordo com as palavras e a lei de Sólon, depois de os trazer à nossa presença, como se estivessem perante juízes, fá-los-ei cidadãos desta cidade, como se fossem os Atenienses de outrora, cuja existência permanece esquecida e foi agora desvelada pelo testemunho dos escritos sagrados. Daqui em diante, farei o meu discurso como se na verdade se tratasse de cidadãos e de Atenienses.

Sócrates: Perfeito e brilhante me parece o banquete de discursos que vou receber em troca do que ofereci. É então a tua vez de discursar, segundo me parece, ó Timeu, depois de invocares os deuses, de acordo com o costume[54].

Timeu: É bem certo, ó Sócrates, que todos quantos
C partilhem o mínimo de bom-senso[55], sempre que iniciam algum empreendimento, pequeno ou grande, invocam sempre, de algum modo, um deus. Quanto a nós, que nos preparamos para produzir discursos sobre o

[53] *kosmos*.

[54] É comum, em Platão, a invocação de uma divindade antes de iniciar um discurso (*Filebo* 25b; *Leis* 887c).

[55] *sôphrosynê*.

universo – sobre como deveio ou se de facto nem o toca o devir[56] –, caso não tenhamos perdido por completo o discernimento, é inevitável que invoquemos deuses e deusas, bem como roguemos que tudo o que dissermos seja conforme ao seu intelecto[57] e esteja em concordância com o nosso. E no que respeita aos deuses, seja esta a nossa invocação. No que nos toca, convém que os invoquemos para que vocês aprendam com facilidade e que eu exponha da melhor forma possível o que penso sobre o assunto que tenho perante mim. D

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém[58] , sem nunca ser[59]? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão[60], 28A

[56] Traduzimos *gignomai* por “devir” sempre que a oposição ontológico *ser-devir* estiver patente. Nos outros casos, optámos por “gerar”, um termo complementar que mantém a noção de pertença ao devir (Santos, 2003, p. 16, n. 13), ao mesmo tempo que garante a proximidade semântica com o original, principalmente no que respeita à acção demiúrgica, a qual, no fundo, consiste num processo de geração.

[57] *nous*. Trata-se da faculdade de inteligir as Ideias; é partilhada por deuses, *daimones*, homens e inclusivamente pela alma do mundo. Esta mesma designação é aplicada à sede humana dessa faculdade, a parte racional e imortal da alma; razão pela qual a traduziremos do mesmo modo.

[58] *ti to gignomenon*. A edição de Burnet regista também *aei* (“sempre”), implicando a tradução “aquilo que está sempre em devir”. Apesar de compatível com os conteúdos do texto, trata-se de um acrescento posterior, como claramente demonstrou Whittaker (1969, 1973). Seguimos, pois, neste ponto a omissão de *aei*.

[59] Distinção ontológica entre “o que é” (*to on*) e “o que devém” (*to gignomenon*); isto é, entre o que pertence ao inteligível e o que diz respeito ao mundo sensível. É à luz deste axioma que se vai desenvolver todo o discurso de Timeu.

[60] *noêsei meta logou perilêpton*.

pois é imutável[61]. Ao invés, o segundo é objecto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos[62] e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devenha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenha sem o contributo duma causa[63]. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo[64], quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste b modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela.

Quanto ao conjunto do céu ou mundo – ou ainda, se preferirmos chamar-lhe outro nome mais adequado, chamemos-lhe esse –, temos que apurar primeiro, no que lhe diz respeito, aquilo que subjaz a todas as questões e deve ser apurado logo no princípio:

---

[61] *aei kata tauta on*: literalmente, "aquilo que é sempre de acordo com o mesmo". Trata-se das Ideias que são imutáveis, porquanto isentas das oscilações do devir (vide *Fédon* 78d).

[62] *met'aisthêseôs alogou doxaston*: literalmente, "opinável com o auxílio da percepção sensível privada de razão". Ao contrário "do que é", "o que devém" não é fonte de saber estável, pois, além de se encontrar em constante mutação, só pode ser apreendido pela falibilidade dos sentidos e não por meio da razão.

[63] Tal como é referido em muitos outros diálogos de Platão (*Leis* 891e; *Fédon* 98c, 99b; *Filebo* 27b), também no *Timeu*, não só neste ponto, como também noutras ocasiões (29d, 38d, 44c, 46d-e, 57e, 64d, 68e-69a, 87e), o que pertence à dimensão do devir depende de uma causa.

[64] *paradeigma*. No *Timeu*, as Ideias são tomadas na sua totalidade sob o conceito de "arquétipo"; este representa, pois, a soma de todas elas que serve de modelo inteligível de racionalidade para a criação.

se sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de algum princípio. Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível[65]; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito[66]. Dissemos também que o que devém é inevitável que devenha por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente[67]. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável[68] ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo,

c

29a

[65] *aisthêton*.

[66] Cf. supra 27d-28a.

[67] Este passo em que Timeu chama ao demiurgo "pai e criador do mundo" foi extensivamente citada e discutida ao longo dos séculos por autores de todas as orientações filosóficas e religiosas; especificamente por teólogos judeus e cristãos que o utilizaram para fundamentar a crença monoteísta. Sobre este assunto, vide Nock (1962, pp. 79-83).

[68] *ôsautôs*. Isto é, que nunca se torna "outro". Além de isento de corrupção por acção do devir, e por isso imutável (cf. supra n. 70), o arquétipo é sempre idêntico a si mesmo, nunca assumindo atributos de outra coisa. Trata-se, no fundo, do princípio de identidade que define as Ideias (vide *Fédon* 78d).

o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo B pensamento[69].

Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo[70]. Mas em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza. Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere[71]. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do C arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verosimilhança e analogia; conforme o ser[72] está para o devir[73], assim a verdade está para a crença[74]. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum

[69] *pros to logô kai phronêsei perilêpton.*

[70] *ton kosmon eikona tinos.*

[71] Sobre as implicações desta proposição, vide Introdução, pp. 33-34.

[72] *ousia.*

[73] *genesis.*

[74] Conclusão da alegoria epistémico-ontológica da linha dividida formulada na *República* (509d-511e).

outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil[75] e não procurar nada além disso. D

Sócrates: Excelente, ó Timeu: Devemos sem dúvida alguma aceitá-lo, tal como propões. Acolhemos o teu prelúdio com admiração, mas agora termina a ária sem interrupção[76].

Timeu: Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie[77]. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder[78], não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que

E

30A

[75] *eikota mython*. Sobre as implicações desta expressão, vide Introdução, pp. 48-53.

[76] A mesma metáfora é utilizada na *República* (531d).

[77] Para Platão, um deus é sempre bom e tudo o que é bom está livre de inveja (cf. *Fedro* 247a; *República* 379b).

[78] Esta noção de limitação relativa associada ao demiurgo é muitíssimo frequente ao longo do texto (32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d).

esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo.

b Reflectindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma[79]. Por meio deste raciocínio[80], fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer c que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto[81], foi gerado pela providência[82] do deus.

Dito isto, devemos agora ocupar-nos do que se deu a seguir: à semelhança de qual dos seres constituiu o mundo aquele que o constituiu. Assumamos que não foi à semelhança de qualquer um daqueles seres que por natureza formam uma espécie particular – pois nada do que se assemelha ao que é incompleto pode tornar-se belo. Estabeleçamos em vez disso que o universo se

[79] Reafirmação do postulado já referido na *República* (478a-b) e no *Sofista* (249a), segundo o qual todo o acto intelectivo só pode ter lugar na alma.

[80] *logismos*.

[81] *zôon empsychon ennoun te*.

[82] *pronoia*. Note-se que, nesta e nas restantes ocorrências (44c7, 45b1), "providência" implica apenas presciência enquanto capacidade de antecipar necessidades futuras, não tendo pois o sentido religioso de "governo do mundo"; tanto que o demiurgo se retira após a criação.

assemelha o mais possível àquele ser de que os outros são parte, quer individualmente, quer como classe. De facto, esse ser compreende em si mesmo e encerra todos os seres inteligíveis[83], tal como este mundo nos compreende a nós e a todas as outras criaturas visíveis. Assim, por querer assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres inteligíveis, ao mais perfeito de todos, o deus constituiu um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza. D 31A

Então, será correcto declarar que há um único céu ou será mais correcto dizer que há vários ou até infinitos? Há um único, já que foi fabricado pelo demiurgo de acordo com o arquétipo[84]. É que aquele que abrange todos os seres inteligíveis não pode, de modo algum, vir em segundo lugar, a seguir a outro. Caso contrário, deveria haver um outro ser que abrangesse aqueles dois, do qual esses dois seriam uma parte, e seria mais correcto dizer que o mundo não se assemelharia a esses dois, mas sim àquele que os abrangia. Portanto, foi para que se assemelhasse ao ser absoluto na sua singularidade[85], B

[83] *noêta zôa*.

[84] Nas secções subsequentes, serão implicitamente refutadas duas teses centrais do atomismo: a pluralidade de mundos (e.g. DK 67A1; 68A40) e a existência do vazio (e.g. DK 67A6-7; DK 68A37). Ambos os problemas estão interligados e a sua explicação depende das mesmas razões: visto que foi necessária a totalidade dos elementos na criação, é impossível que os mundos sejam inumeráveis, posto que não sobrou qualquer matéria de que fossem ou viessem a ser formados (31a-33b); de modo a que o mundo englobasse todos os seres, foi-lhe dada a forma que engloba todas as formas (a esférica), não restando pois nada mais para ocupar (33b-34a).

[85] *monôsis*.

que aquele que fez o mundo não fez dois nem uma infinidade de mundos; deste modo, o céu foi gerado como unigénito – assim é e assim continuará a ser.

É forçoso que aquilo que deveio seja corpóreo, visível e tangível; mas, separado do fogo, sem dúvida que nada pode ser visível, nem nada pode ser tangível sem qualquer coisa sólida e nada pode ser sólido sem terra. Daí que o deus, quando começou a constituir o corpo do mundo, o tenha feito a partir de fogo e de terra. Todavia, não é possível que somente duas coisas c sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção[86]. Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou 32a em potência[87], o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só. Ora, se o corpo do mundo tivesse sido gerado como uma superfície plana, sem nenhuma

[86] *analogia*. A formação do mundo organizado a partir dos quatro elementos obedece inevitavelmente à proporção, isto é, à relação matemática. Como se tornará evidente, até o próprio demiurgo está atido às imposições da proporção matemática.

[87] A distinção entre números inteiros e em potência é também referida no *Teeteto* (148a-b) e nas *Leis* (737c).

profundidade, um só elemento intermédio teria sido suficiente para o unir aos outros termos[88]. Porém convinha que o mundo fosse de natureza sólida, e, para harmonizar o que é sólido não basta um só elemento intermédio mas sim sempre dois. Foi por isso que, tendo colocado a água e o ar entre o fogo e a terra, e, na medida do possível, produzido entre eles a mesma proporção, de modo a que o fogo estivesse para o ar como o ar estava para a água, e o ar estivesse para a água como a água estava para a terra, o deus uniu estes elementos e constituiu um céu visível e tangível. Foi por causa disto e a partir destes elementos – elementos esses que são em número de quatro – que o corpo do mundo foi engendrado, posto em concordância através de uma proporção; e a partir destes elementos obteve a amizade[89], de tal forma que, tornando-se idêntico a si mesmo, é indissolúvel por outra entidade que não aquela que o uniu.

B

C

Assim, a constituição do mundo tomou cada um destes quatro elementos na sua totalidade. Foi a partir da totalidade do fogo, da água, do ar e da terra que aquele que constituiu o mundo o constituiu, não deixando de fora parte alguma nem propriedade alguma, pois este era o seu desígnio[90]: em primeiro lugar, que fosse, acima

D

[88] Referência ao problema da duplicação do quadrado que estaria já resolvido no tempo de Platão (vide *Ménon* 81e-84b).

[89] A noção de amizade (*philia*) que Timeu introduz neste ponto em que aborda a combinação dos quatro elementos convida a uma relação intertextual com a *Philia* de que fala Empédocles como entidade mediadora desses mesmos elementos. Sobre esta questão, vide Introdução, p. 25.

[90] *dianoeô*.

de tudo, um ser-vivo completo e perfeito[91], constituído
33a a partir de partes perfeitas; em seguida, que fosse único, posto que não sobraria nada a partir do qual pudesse ser gerado um outro da mesma natureza; e ainda, que estivesse imune ao envelhecimento e à doença, pois ele[92] tinha perfeita consciência de que o calor, o frio e outras forças violentas, cercando de fora um corpo composto e caindo sobre ele, dissolvem-no e, impondo-lhe doenças e envelhecimento, causam a sua destruição. Foi por este motivo, e com base neste raciocínio, que a partir da globalidade dos todos produziu um só todo perfeito,
b imune ao envelhecimento e à doença.

Além disso, deu-lhe a figura adequada e congénere. De facto, a forma adequada ao ser-vivo que deve compreender em si mesmo todos os seres-vivos será aquela que compreenda em si mesma todas as formas[93]. Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente – e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria –, considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante.

Rematou o lado exterior de forma completamente
c lisa e arredondada por várias razões. É que este ser-vivo não tinha necessidade de olhos, pois fora dele não restava

---

[91] *holon* (...) *zôon teleon*.

[92] O demiurgo.

[93] A possibilidade de a esfera englobar todas as formas estereométricas será mais tarde desenvolvida por Euclides (13.13-17).

nada para ver, nem de ouvidos, pois não havia nada para ouvir; não havia ar à sua volta que fosse preciso respirar, nem precisava de ter qualquer órgão através do qual absorvesse alimentos para si próprio nem, por outro lado, que segregasse o que tinha anteriormente filtrado. Na verdade, nada entrava nele nem nada saía dali, pois não havia mais nada. Ele fora gerado de tal forma que o seu alimento seria garantido pela sua própria consumpção[94], de modo que tudo quanto sofre resulta de si mesmo e tudo quanto faz é em si mesmo. Aquele que o compôs achou que, para ser mais forte, seria melhor que fosse auto-suficiente[95] do que tivesse necessidade de outros. Quanto a mãos, não sendo preciso que com elas pegasse em nada ou afastasse algo, considerou que não seria necessário aplicar-lhas, nem pés, nem, de um modo geral, nenhum apetrecho para andar. Quanto ao movimento, atribuiu-lhe aquele que é característico do corpo: dos sete, aquele que mais tem que ver com o intelecto e com o pensamento[96]. Foi por isso que, ao pô-lo girar em torno de si mesmo e no mesmo local, fez com que se movimentasse num círculo, em rotação, tendo-o despojado de todos os outros seis movimentos e tornado imóvel em relação a

D

34A

[94] *phtisis*.

[95] *autarkês*. É inevitável ler neste passo um eco da *autarkeia* de Demócrito (e.g. DK 68B176). Porém, como oportunamente observa Taylor (1928, pp. 105-106), convém ter em conta que algo deveniente não é absolutamente auto-suficiente, porquanto deve a sua causa às Ideias; o mundo sê-lo-á na medida em que não tem interacções com outro deveniente.

[96] *phronêsis*.

eles[97]. Como para esse percurso não eram precisos pés, engendrou-o sem pernas nem pés.

Este foi, de um modo global, o desígnio[98] do deus que é eternamente para o deus que havia de vir a existir um dia[99]; tendo assim raciocinado, fez-lhe um corpo liso b e totalmente uniforme, em todos os pontos equidistante do centro e perfeito a partir de corpos perfeitos. Depois, no centro pôs uma alma, que espalhou por todo o corpo e mesmo por fora, cobrindo-o com ela. Constituiu um único céu, solitário e redondo a girar em círculos, com capacidade, pela sua própria virtude, de conviver consigo mesmo e sem depender de nenhuma outra coisa, pois conhece-se e estima-se a si mesmo o suficiente. Foi por todos estes motivos que engendrou um deus bem-aventurado.

No que respeita à alma, ainda que só agora c vamos tratar de falar dela, não é posterior ao corpo. O deus não os estruturou desse modo, como se ela fosse mais nova – ao constituí-los, não permitiu que o mais velho pudesse ser governado pelo mais novo. Ao passo que nós somos muito afectados pela casualidade e, consequentemente, falamos também ao acaso[100], já

---

[97] Trata-se dos seis movimentos rectilíneos: "para cima", "para baixo", "para a frente", "para trás", "para a direita" e "para a esquerda". Quanto ao sétimo, a rotação sobre si mesmo, será aquele mais afim à razão (cf. supra 40a; *Leis* 897c-sqq.) e, por isso, o apropriado para o corpo do mundo.

[98] *logismos*.

[99] Isto é, o corpo do mundo. Apesar de utilizar em ambos os casos o verbo *eimi* ("ser"), parece-nos que a distinção entre "ser" (enquanto eterno e atemporal) e "existir" (enquanto corruptível) é evidente e deve ser marcada deste modo.

[100] Timeu recorda a imprecisão da linguagem humana – um

o deus, graças à sua condição e virtude, constituiu a alma anterior ao corpo e mais velha do que ele, para o dominar e governar – sendo ele o governado – a partir dos seguintes recursos e do modo que se expõe: entre o ser[101] indivisível, que é imutável[102], e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma[103] de ser feita a partir daquelas duas. E quanto à natureza do Mesmo e do Outro[104], estabeleceu, de igual modo, uma outra natureza entre o indivisível e o divisível dos seus corpos. Tomando as três naturezas, misturou-as todas numa só forma e pela força harmonizou a natureza do Outro – que é difícil de misturar – com o Mesmo. Procedendo à mistura de acordo com o ser, formou uma unidade a partir das três, e depois distribuiu o todo por tantas partes quantas era conveniente distribuir, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, de Outro e de

35A

B

---

tema a que voltará mais tarde (46e) e que também Crítias retomará (107b-108a). Sobre esta questão, vide supra pp. 55-59.

[101] *ousia*.

[102] *aei kata tauta*.

[103] *eidos*. Embora seja esta a palavra (em concorrência com *idea*) que Platão usa em muitos diálogos para definir as Ideias, no *Timeu* isso acontece apenas uma vez (51c-d); em todas as outras ocorrências tem o sentido de "tipo, espécie" (42d2, 48a7, 48b6, 48e6, 49a4, 51a7, 51c4 etc.).

[104] Os conceitos "Mesmo" (*tauton*), "Outro" (*to heteron*) e, neste contexto, "ser" (*ousia*) só se esclarecem pelo *Sofista*. Neste diálogo (254d-259b), é estabelecido que uma Ideia comporta encerra outros dois elementos constitutivos além do ser: o Mesmo (a sua identidade) resulta de ela ser o que "aquilo que não é ela própria" não é; o Outro (a sua alteridade) representa o outro lado desta implicação, pois uma Ideia difere de "tudo aquilo que não é ela própria". Sobre esta questão, vide Dixsaut (2003, pp. 158-165); Mesquita (1995, pp. 262-265).

ser[105]. Então, começou a dividir do seguinte modo: em primeiro lugar, retirou uma parte do todo; em seguida, retirou outra que era o dobro da primeira; uma terceira, que corresponde a uma vez e meia a segunda e ao triplo da primeira; uma quarta, que era o dobro da segunda; c uma quinta, o triplo da terceira; uma sexta, oito vezes a primeira; e uma sétima, que corresponde a vinte e sete vezes a primeira. Depois disto, preencheu os intervalos[106] 36a duplos e triplos, subtraindo partes da mistura inicial e colocando-as entre as outras, de tal forma que cada intervalo tivesse dois centros: um que transpõe um dos extremos e é transposto pelo outro na mesma fracção, e outro que transpõe o extremo que lhe é numericamente idêntico e também ele é transposto. Destas ligações foram gerados nos intervalos atrás referidos outros intervalos b de um e meio, um e um terço e um e um oitavo. Através do intervalo de um e um oitavo, preencheu todos os de um e um terço e deixou uma parte de cada um deles, tendo este intervalo sobrante sido definido pela relação entre o número duzentos e cinquenta e seis e o número duzentos e quarenta e três. Foi deste modo que a mistura, da qual retirou aquelas partes, foi utilizada na sua plenitude. Então, cortou toda esta composição em duas partes no sentido do comprimento e, sobrepondo-as, ao fazer coincidir o centro de uma com o centro da outra

[105] Ou seja, a alma do mundo foi formada com os mesmos três elementos que constituem as Ideias: ser, Mesmo e Outro. Sobre as implicações desta equivalência constitutiva, vide Johansen (2004, pp. 138-142).

[106] *diastêma*. Além de espacial, este termo tem também uma aplicação musical, designando nesse caso os intervalos entre os sons (*Filebo* 17c-d; *República* 531a).

(semelhante a um X) dobrou-as em círculo, juntando-as uma à outra pelo ponto oposto àquele pelo qual tinham sido ligadas, e impôs-lhes aquele movimento circular que gira no mesmo local; destes dois círculos, fez um exterior e outro interior. Então, determinou que o movimento exterior corresponderia à natureza do Mesmo, e o interior à do Outro. Fez com que o movimento do Mesmo se orientasse para a direita, girando lateralmente, e que o do Outro se orientasse para a esquerda, girando diagonalmente, e deu preeminência à órbita do Mesmo e do Semelhante, pois a ela só deixou ficar indivisa. Por outro lado, a órbita interior dividiu-a em seis partes e formou sete círculos desiguais, fazendo corresponder cada um deles a um intervalo duplo ou triplo, de tal forma que havia três tipos de intervalos. Definiu que os círculos andariam em sentido contrário uns aos outros, três dos quais com velocidade semelhante, e os outros quatro com velocidade diferente uns dos outros e dos outros três, mas movendo-se uniformemente.

C

D

Logo que a constituição da alma foi gerada de acordo com o intelecto[107] de quem a constituiu, este passou à fabricação de tudo quanto dentro dela é corpóreo, e, ajustando o centro de um ao centro do outro, uniu-os. Deste modo, entrelaçada em todas as direcções, desde o centro até à extremidade do céu, abarcando-o do exterior num círculo, e ela girando em torno de si mesma, a alma deu início ao começo divino de uma vida inextinguível e racional[108] para todo o sempre. Assim foi

E

[107] *nous*. Neste caso, trata-se obviamente do intelecto do demiurgo.

[108] *emphron*. "Racional" no sentido em que manterá ao

gerado o corpo do céu, que é visível, e a alma, invisível
37a e que participa da razão[109] e da harmonia e é a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres dotados de intelecto que são eternamente. Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do ser, dividida e unida segundo a proporção, ela gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em
b relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afectar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afectada[110].

Este discurso, que é ele próprio verdadeiro quer diga respeito ao Mesmo quer ao Outro, sempre que é levado sem voz nem som para aquele que é movimentado por si próprio, converte-se num discurso sobre o sensível[111]; e o círculo do Outro, que se move em linha recta, dissemina-o por toda a alma, e geram-se opiniões e crenças firmes e verdadeiras[112]. Todavia,
c sempre que se aplica ao racional e sempre que o círculo do Mesmo, que se movimenta com destreza, revela isto,

---

longo dos tempos a conformidade ao arquétipo (um modelo de racionalidade).

[109] *logismos*.

[110] Esta passagem, marcada por uma sintaxe imbricada, dá conta das funções cognitivas da alma do mundo. Sobre este assunto, vide Brisson (1998, pp. 340-352).

[111] *peri to aisthêton*.

[112] *doxai kai pisteis gignontai bebaioi kai alêtheis*.

é forçoso que daí resulte saber[113] e intelecção[114]. No que respeita àquilo em que se geram estes dois modos de conhecer, se alguma vez alguém disser que é outra coisa que não a alma, esse alguém estará a dizer tudo menos a verdade[115].

Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo. Como acontece que D este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado. Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade[116], e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo[117]. De facto, os dias, as noites, os meses E e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo,

[113] *epistêmê*.

[114] *nous*. Neste caso, não se trata da faculdade de inteligir nem tampouco da sede dessa faculdade; trata-se sim da sua actividade, isto é, da intelecção, sendo o saber (*epistêmê*) o resultado desse processo. Neste contexto particular, *nous* equivale em absoluto a *noêsis*, o termo mais frequente para designar a actividade intelectiva.

[115] De acordo com a doutrina formulada no *Sofista* (249a), a alma, além de intelecção (cf. supra n. 79), é também a única sede de actividade cognitiva (cf. supra 30b, infra 46d; *Filebo* 30c).

[116] *eikô kinêton tina aiônos*.

[117] Sobre esta concepção de tempo, vide Fialho (1990).

e "o que era" e "o que será" são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que "é", que "foi" e que "será", mas "é" é a única palavra que lhe
38A é própria de acordo com a verdade, ao passo que "era" e "será" são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos. No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel[118] não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo nem tornar-se de todo (nem no que é agora nem no que será no futuro), bem como em nada daquilo que o devir atribui às coisas que os sentidos trazem, já que elas são modalidades devenientes[119] do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com
B o número. Além destas, há ainda as seguintes: o que aconteceu "é" o que aconteceu, o que está a acontecer "é" o que está a acontecer, o que acontecerá "é" o que acontecerá, e o que não é "é" o que não é[120]; sendo que nenhuma destas afirmações é exacta. Mas este não será o momento oportuno e adequado para nos determos nestas questões.

Assim, o tempo foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, engendrados simultaneamente,

---

[118] *to de aei kata tauta echon akinêtôs*.

[119] *gegonen eidê*.

[120] Neste caso particular, optámos por traduzir *gignomai* por "acontecer" em vez de por "devir", porque a oposição estabelecida com *eimi* não se prende directamente com o axioma ontológico *ser-devir*. Em vez disso, Timeu pretende sublinhar um defeito da linguagem: designar algo que ocorre num determinado momento cronológico (na dimensão do sensível) nos mesmos termos em que refere aquilo que é atemporal (e, por isso, inteligível).

também simultaneamente sejam dissolvidos[121] – se é que alguma vez a dissolução[122] surja nalgum deles. Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fossem o mais semelhantes possível; é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente. c

A partir do raciocínio e do desígnio de um deus[123] em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros, que têm o nome "planetas"[124], para definirem e guardarem os números do tempo. Tendo construído os corpos de cada um deles – sete ao todo –, o deus estabeleceu-os nas órbitas que o percurso do Outro seguia, em número de sete delas: na primeira a Lua, à volta da Terra; na segunda o Sol, por cima da Terra[125]; a Estrela da Manhã[126] e o astro que dizem ser consagrado a Hermes[127] na rota circular[128] que tem a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol e a Estrela da Manhã (o d

[121] *lyô*.

[122] *lysis*.

[123] *ex oun logou kai dianoias*.

[124] *planêtos*. Literalmente, "errante". A metáfora deve-se ao facto de os planetas terem uma órbita própria (39d-40b); como se "vagueassem" pelo universo.

[125] Tenhamos em conta que este modelo é geocêntrico.

[126] Vénus.

[127] Mercúrio

[128] Para Platão, as órbitas dos planetas e do Sol em torno da Terra descreviam círculos perfeitos. Esta teoria, que hoje sabemos ser errada, perdurou como paradigma científico até ao século XVI, quando Kepler demonstrou que as órbitas dos astros eram elípticas e não circulares.

astro de Hermes) sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente. Quanto aos outros astros, se alguém quisesse precisar onde e por que motivos o deus os estabeleceu sem deixar de lado nenhum deles, esse discurso, que é secundário, causaria mais dificuldades do que o objectivo principal em função do qual seria E desenvolvido. Quanto a este assunto, pode ser que mais tarde o abordemos com a atenção que merece[129].

Assim, logo que cada um dos astros que eram necessários para constituir o tempo obteve o movimento que lhe era adequado, e depois de terem sido engendrados como corpos vivos vinculados às almas[130], aprenderam aquilo que lhes estava prescrito: 39A a órbita do Outro, que, por ser oblíqua, atravessa a órbita do Mesmo e é dominada por ele. Alguns astros deslocam-se em círculos maiores, e outros em círculos mais pequenos; os que estão nos círculos mais pequenos deslocam-se mais rapidamente e os que estão nos círculos maiores deslocam-se mais lentamente. E por causa da órbita do Mesmo, parecia que os que se deslocavam mais rapidamente eram alcançados pelos que se deslocavam mais lentamente, quando eram aqueles que alcançavam estes. Com efeito, o deus, ao fazer girar em torno do eixo todos os círculos B dos astros, como uma espiral, fazia parecer que o movimento era duplo e em sentidos opostos e que o que se afastava mais lentamente do que era mais rápido era o que estava mais perto. Para que houvesse uma

[129] Infelizmente, o assunto não chega a ser retomado.

[130] Também os astros são entidades duais com uma alma aprisionada num corpo (cf. *Leis* 898).

medida evidente para a lentidão e para a rapidez com que se cumprissem as oito órbitas, o deus instalou uma luz na segunda órbita a contar da Terra, a que agora chamamos Sol, de modo a que o céu brilhasse ainda mais para todos e que os seres-vivos aos quais isso dissesse respeito participassem do número de modo a ficarem a conhecer a órbita do Mesmo e do Semelhante. Deste modo e por estas razões foram gerados a noite e o dia – o percurso circular uniforme e regular. Temos um mês quando a Lua, depois de ter percorrido o seu próprio círculo, alcança o Sol; temos um ano depois de o Sol ter percorrido o seu próprio círculo. À excepção de uma minoria[131], a maior parte dos homens não teve em conta os círculos dos outros astros nem lhes deu nomes nem, observando-os, estudou através dos números as relações entre eles, de tal forma que, por assim dizer, não sabe que há um tempo definido para os seus cursos errantes[132] nem que são inconcebivelmente numerosos e admiravelmente variegados. Em todo o caso, é pelo menos possível perceber que o número perfeito do tempo preenche o ano perfeito cada vez que as velocidades relativas da totalidade das oito órbitas, medidas pelo círculo do Mesmo em progressão uniforme, se completam e voltam ao início. Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um ponto de retorno, para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser

c

d

[131] Este grupo restrito será o número de homens versados em astronomia, isto é, os filósofos.

[132] *planas*. Cf. supra n. XXX.

E perfeito e inteligível[133], bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna.

Tudo o resto, até à geração do tempo, tinha sido feito dentro da maior semelhança ao que lhe tinha servido de modelo. Todavia, o mundo ainda não englobava todos os seres-vivos que dentro dele seriam gerados, pelo que ainda denunciava dissemelhanças. Por isso, o demiurgo completou a parte que lhe restava fazer à imagem da natureza do arquétipo. Assim, tal como o intelecto percebe as formas do ser que é – tantas quantas há nele –, o demiurgo olhou para baixo e decidiu que o mundo deveria ter tantas formas quantas aquele tem. E eles são quatro: a primeira é a espécie celeste dos deuses, outra é a alada e anda pelo ar, a terceira é 40A a forma aquática, e a quarta é a que caminha sobre a terra. Tratando-se da divina, o deus construiu-a na sua maioria a partir do fogo, para que fosse a mais brilhante e a mais agradável à vista, e, de modo a ser semelhante ao universo, fê-la redonda. Atribuiu-a à inteligência do supremo[134] de modo a segui-lo, e distribuiu-a em círculo por todo o céu, a fim de que fosse um verdadeiro adorno bordado em toda a sua extensão. Atribuiu dois movimentos a cada uma das divindades: um uniforme e no mesmo local, para que cada uma reflectisse sempre B da mesma forma sobre o mesmo, e outro dirigido para a frente, pois cada uma delas é dominada pela órbita do Mesmo e do Semelhante. Em relação aos outros cinco movimentos, as divindades mantêm-se imóveis e em

[133] *teleô kai noêtô*.

[134] *eis tên tou kratistou phronêsin*. Trata-se da órbita do Mesmo, onde foram fixas as estrelas.

repouso, para que cada uma delas seja o mais perfeita possível.

Foram estes os motivos pelos quais foram gerados todos os astros não errantes, seres-vivos divinos e eternos, que permanecem para sempre imutáveis e a girar sobre si mesmos. Já os que mudam de direcção e se mantêm, assim, errantes, tal como foi dito atrás[135], foram gerados ao mesmo tempo que estes. Quanto à Terra, o nosso sustento, a qual roda[136] em torno do eixo que atravessa o universo, foi estabelecida como guardiã e produtora da noite e do dia; ela que é a primeira e a mais velha das divindades geradas dentro do céu. Explicar as danças destes astros e as confluências que mantêm uns com os outros, os recuos e os avanços dos seus círculos, uns em relação aos outros, quais são os deuses que se encontram em conjunção e quantos estão opostos uns aos outros, e ainda quais se colocam uns diante dos outros e durante quanto tempo se escondem de nós para tornarem a aparecer, e enviam maus presságios e sinais de eventos que hão-de acontecer àqueles que não conseguem entendê-los à luz da razão, sem ter diante dos olhos uma imitação destes fenómenos, essa explicação seria

C

D

[135] Cf. supra 39c.

[136] *illomenên*. Desde os primeiros discípulos de Platão que se tem discutido o sentido desta palavra. O verbo *eilô* pode significar, entre outras coisas, "comprimir" ou "rodar": de acordo com o primeiro, a Terra estaria comprimida pelo eixo do universo, e pela segunda hipótese giraria em torno dele. Seguimos a interpretação de Aristóteles (*Sobre o Céu* 2.13, 293b30-31) que faz equivaler *eilô* a *kineô*, implicando um movimento da Terra em torno de si própria. Cf. Cornford, 1937, pp. 120-134; Brisson, 1998, p. 395 n. 1; Dillon, 1989, p. 67.

um encargo vão. No entanto, isto é suficiente para nós, pelo que seja este o fim da narrativa sobre a natureza dos deuses visíveis e engendrados.

No que respeita às outras divindades, dizer e conhecer a sua geração é algo que nos supera; devemos portanto confiar nos que falaram outrora, pois são descendentes dos deuses, segundo dizem, e conhecem distintamente os seus ascendentes. É, de facto, impossível e desconfiar dos filhos dos deuses, mesmo que falem sem recurso a argumentos verosímeis ou rigorosos. Quando tratam de dar conta dos episódios que dizem respeito à família, devemos então confiar neles, de acordo com o costume. Deste modo, reproduzamos o discurso deles e façamos o nosso sobre o que foi a génese dos deuses. De Geia e Urano foram gerados Oceano e Tétis, seus filhos, e destes foram gerados Fórcis, Cronos e Reia, e todos aqueles que os seguiram; de Cronos e de Reia foram gerados Zeus e Hera e todos aqueles que, segundo a tradição, sabemos serem seus irmãos, e ainda outros 41a descendentes destes foram gerados.[137] Quando foram gerados todos os deuses, quer os que se movimentam em círculos e são visíveis, quer os que se mostram só quando desejam, aquele que engendrou o universo disse-lhes o seguinte:

"Deuses gerados de deuses, de quem e de cujas obras eu sou pai e demiurgo, por terem sido gerados por mim, não podem ser dissolvidos, enquanto eu não

[137] Esta teogenealogia difere bastante da que Hesíodo estabeleceu na *Teogonia*; é provável que misture elementos de tradições variadas, nomeadamente da órfica (vide Brisson, 2001, p. 239, n. 229).

quiser. Na verdade, embora o que tenha sido unido seja dissolúvel, é uma maldade querer dissolver aquilo que pelo bem foi composto em harmonia. Por isso, mesmo que tenhais sido gerados, e ainda que não sejais imortais nem completamente impassíveis de dissolução, de modo algum sereis dissolvidos nem tomareis parte na morte, porque fostes unidos pela minha vontade que é mais forte e mais poderosa do que os elos que vos couberam em sorte e com os quais fostes gerados. Agora aprendei aquilo que vos vou dizer e mostrar.

B

Restam três espécies mortais que ainda não foram engendradas. Se elas não chegarem a ser geradas, o céu ficará incompleto, pois não conterá em si todas as espécies de seres-vivos, mas é forçoso que as tenha, para que fique efectivamente perfeito. Todavia, se elas fossem geradas por mim e tomassem parte na vida através de mim, seriam equivalentes aos deuses. Portanto, para que sejam mortais e que o universo seja realmente um todo, tratai, de acordo com a vossa natureza, de fabricar estes seres-vivos, imitando o meu poder de quando vos gerei. E no que respeita à parte desses seres a que pertence ter o mesmo nome que os imortais, a parte a que chamamos divina e que comanda os que entre eles praticam sempre a justiça e vos querem servir, que eu semeei e quis que se originasse, essa vo-la confio. Quanto ao resto, entretecei uma parte mortal nessa parte imortal, formai e engendrai seres-vivos, fazei-os crescer, providenciando-lhes o alimento, e, quando perecerem, recebei-os outra vez."[138]

C

D

[138] Referência à teoria da transmigração das almas formulada no

Assim falou, e, voltando ao recipiente em que anteriormente tinha composto a alma do universo por meio de uma mistura, deitou nele os restos que tinha para os misturar mais ou menos da mesma maneira; porém, comparativamente à primeira mistura, esta não ficou com o mesmo teor de pureza, mas sim com um segundo ou terceiro grau. Depois de ter constituído o todo, dividiu-o em número de almas igual ao de astros

e e atribuiu uma a cada um. Fazendo-as embarcar como num carro, mostrou-lhes a natureza do universo e deu-lhes a conhecer as leis que lhes estavam destinadas, a saber: a primeira génese seria estabelecida como idêntica para todas, de modo a que nenhuma fosse depreciada por ele. Era obrigatório que, uma vez disseminadas pelos instrumentos do tempo adequados a cada uma, gerassem dos seres-vivos o que mais venerasse os deuses;

42a e, por a natureza humana ser dupla[139], aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho. Sempre que fossem implantadas nos corpos, por necessidade, e lhes fossem acrescentadas partes, enquanto outras seriam retiradas do corpo, em todas elas surgiria, necessariamente e em primeiro lugar, uma sensação única e congénita gerada por impressões violentas[140]; em segundo lugar, o desejo amoroso, que

Fedro (246a-250c).

[139] Isto é, masculina e feminina.

[140] Uma sensação (*aisthêsis*) é uma manifestação somática de uma impressão (*pathêma*) sofrida; ou seja, uma resposta a um estímulo externo. Por sensação, Timeu entende tanto os sentimentos como a cólera ou o temor (42a), como os sentidos: por exemplo, a visão é uma *aisthêsis* cujo *pathêma* é o fogo exterior que contacta com os olhos (45b-c).

é uma mistura de prazer e sofrimento; depois destes, o temor, a cólera e todas as sensações que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta. Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração; e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com uma natureza de animal, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique[141]. Ao mudar o seu estado anterior, não se verá livre destes sofrimentos, enquanto for arrastado pelo percurso do Mesmo e do Semelhante com a vasta massa formada de fogo, água, ar e terra que depois se juntou a ele; só quando dominasse por meio da razão essa massa turbulenta e irracional[142], voltaria à forma do seu estado primeiro e ideal. Assim, o deus, depois de lhes ter dado todas as prescrições, para que não fosse responsável pelo mal que pudesse existir entre elas, semeou algumas na terra e outras na Lua, e ainda outras nos restantes instrumentos do tempo. Depois da sementeira, concedeu aos jovens deuses a tarefa de formar os corpos mortais, e de adicionar o que restava e era necessário à alma humana; e, depois de terem

B C D

[141] Como será desenvolvido mais adiante (90e-sqq.), os homens que levem a vida de forma indigna assumirão formas animais em nascimentos futuros. Cf. *Fédon* 81e-82b; *Fedro* 249a-c; *República* 614b-sqq.

[142] *thorubôdê kai alogon onta logô kratêsas*.

E completado tudo quanto restava fazer, concedeu-lhes a tarefa de governá-la, na medida do possível, para que orientassem este ser-vivo mortal da forma melhor e mais bela, de modo a que não fosse a causa dos seus próprios males.

Depois de ter disposto tudo isto, manteve-se no estado que lhe é próprio e habitual. E assim se mantendo, os filhos reflectiam sobre as disposições do pai e obedeceram-lhe. Pegando no princípio imortal do ser-vivo mortal, e imitando o seu demiurgo, tomaram de empréstimo ao mundo partes de fogo, terra, água 43A e ar, que depois seriam devolvidas. Colaram numa só entidade os elementos que haviam tomado, não com os laços insolúveis com que eles próprios haviam sido apertados, mas fundiram-nas com cavilhas apertadas que, graças ao seu reduzido tamanho, eram invisíveis. A partir de tudo isto, fabricaram cada corpo, introduzindo as órbitas da alma imortal num corpo submetido a fluxos e refluxos. Presas a um rio impetuoso, não dominavam nem eram dominadas pelo rio, mas, ora o moviam, ora eram movidas pela força dele, de tal forma que o B ser-vivo se movia globalmente – mas fazia-o de forma desordenada, irracional e ao acaso, pois tinha em si todos os seis movimentos. Com efeito, andava para a frente e para trás, e ainda para a direita e para a esquerda e para baixo e para cima; errante, avançava em todas as direcções. É que, por ser abundante a torrente de fluxo e refluxo que transportava o alimento, as impressões C que com eles chocavam causavam um tumulto ainda maior, sempre que o corpo de algum colidia com um

fogo externo que por acaso encontrasse no exterior, ou com a dureza e firmeza da terra, ou com a humidade deslizante da água, ou apanhado pela tempestade dos ventos transportados pelo ar; ou seja, quando, causados por todas essas entidades, os movimentos, imprimidos ao corpo, recaíam sobre a alma. Por causa disso, esses movimentos foram chamados sensações, e ainda agora, no seu conjunto, são assim chamados. Visto que no momento em que ocorrem, elas provocam um movimento muito poderoso e intenso, que se junta ao do canal em que segue uma torrente de forma contínua e agitando com violência as órbitas da alma, bloqueiam por completo a órbita do Mesmo por correrem em sentido oposto ao dele, impedindo-o de progredir e de governar; o que chega a desestabilizar a órbita do Outro, de tal forma que cada um dos três intervalos duplos e triplos, os intervalos e as ligações de um e meio, um e um terço e um e um oitavo, que de modo algum eram resolúveis a não ser por aquele que as ligou, fizeram-nas girar todas em círculos, criando todo o tipo de rupturas e desordens nos círculos – tantas quantas conseguiram. Deste modo, a custo se mantiveram ligados uns com os outros, movendo-se irracionalmente, ora voltadas ao contrário, ora de forma oblíqua, ora invertidas. Por exemplo, quando alguém se coloca em posição invertida, com a cabeça para o chão e projectando os pés para cima contra qualquer coisa, enquanto assim está, tanto do ponto de vista de quem nela se encontra, como de quem está a observá-lo, parece-lhes, tanto a uns como a outros, que a direita é a esquerda e a esquerda

D

E

é a direita. É exactamente isto e algo do mesmo género
44a que as órbitas sofrem violentamente, sempre que, por acaso, encontram algum elemento do exterior, quer seja da espécie do Mesmo, quer seja da do Outro; atribuem ao Mesmo e ao Outro designações contrárias à verdade, tornando-se mentirosas e dementes, visto que nenhuma das órbitas que há nelas governa ou orienta. Porém, quando nelas recaem certas sensações vindas do exterior[143], arrastando consigo todo o invólucro da alma, as órbitas aparentam estar no comando, quando são elas as comandadas. É por causa de todas estas impressões que, agora e tal como na sua origem, a alma é primeiro
b gerada sem intelecto[144] cada vez que é aprisionada num corpo mortal. Mas logo que diminui o fluxo do que alimenta e faz crescer, as órbitas retomam a acalmia e seguem o caminho que lhes é próprio e vão adquirindo maior estabilidade com o passar do tempo; então, as órbitas de cada um dos círculos que seguem a sua trajectória natural acertam-se, atribuindo correctamente as designações de Outro e de Mesmo, e acabam por tornar racional[145] quem os possui. Se, depois, algum
c alimento correcto servir de complemento à educação, este tornar-se-á completamente perfeito e saudável, pois escapou à doença mais grave[146]. Mas, se for negligente, levando ao longo da vida uma existência desequilibrada, irá novamente para o Hades em estado de imperfeição

---

[143] Isto é, provocadas por uma impressão. Cf. supra n. 140.
[144] *anous*.
[145] *emphrôn*.
[146] Isto é, a ignorância (cf. supra 44a; infra 86b, 88b).

e demente. Isto acontece numa altura posterior[147]; mas no que respeita ao que temos agora diante de nós, é necessário empreendermos uma explicação mais apurada, e, quanto aos assuntos anteriores – a geração de cada parte dos corpos, o que respeita à alma, o que concerne às causas e à providência dos deuses pelas quais foi gerada –, temos que os descrever, apoiando-nos no que é mais verosímil, seguindo o nosso caminho deste modo e de acordo com estas prerrogativas. D

À imagem da figura do universo, que é esférica, as divindades prenderam as órbitas divinas, que são duas, num corpo esférico: este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós; a ela os deuses entregaram todo o corpo, como servo, ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os movimentos e em tudo quanto ele tivesse. Para que não rolasse sobre a terra, que tem altos e depressões de todo o tipo, e não tivesse dificuldade em transpor umas e sair de outras, deram- E lhe este veículo para fácil deslocação; daí que o corpo seja comprido, e tenha por natureza quatro membros extensíveis e flexíveis, fabricados pelo deus para a deslocação. Recorrendo a eles para se apoiar e se agarrar, era capaz de se deslocar por todos os locais, enquanto transportava no topo a morada daquilo que em nós é mais divino e sagrado. Foi por este motivo e deste modo 45A que a todos foram anexadas pernas e mãos.

Considerando que a parte da frente é mais nobre e própria para governar do que a de trás, os deuses

[147] Cf. infra 87b, 89d.

deram-nos a capacidade de caminhar melhor nesse sentido. Portanto, era preciso que a parte da frente do corpo humano fosse distintiva e dissemelhante. Foi por isso que, em primeiro lugar, estabeleceram neste lado da parte exterior da cabeça o sítio do rosto, e em seguida firmaram os instrumentos relacionados com todas as B capacidades de providência da alma, e estabeleceram que, de acordo com a natureza, seria na parte anterior que ficariam situados os órgãos que tomam parte na governação.

Entre os instrumentos, fabricaram em primeiro lugar os olhos, portadores da luz, tendo-os ali fixado pela seguinte razão: essa espécie de fogo que não arde, antes oferece uma luz suave, os deuses engendraram-no, de modo a que a cada dia se gerasse um corpo aparentado. O fogo puro que há dentro de nós, irmão do outro, fizeram com que ele corresse pelos nossos olhos com suavidade e de modo contínuo, pelo que comprimiram C ao máximo o centro dos olhos, de tal forma que sustivesse a outra espécie mais espessa, na sua totalidade, e filtrasse apenas esta espécie pura. Deste modo, quando a luz do dia cerca o fluxo da visão, o semelhante recai sobre o semelhante, tornam-se compactos, unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão; o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior contacte com o que vem do exterior. Assim, gera-se uma homogeneidade de impressões, pois o todo é muito semelhante; se esse todo tocar em D algo ou se algo tocar nele, distribui os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que

nós chamamos "ver". Quando o fogo se afasta ao cair da noite, separa-se do fogo de que é congénere[148]; por cair sobre algo que lhe é dissemelhante, ele altera-se e extingue-se, pois a sua natureza não é congénere à do ar que o rodeia, já que este não tem fogo. Então, a visão acaba e gera-se o convite ao sono. De facto, quando se cerra a protecção que os deuses engendraram para a visão – as pálpebras –, essa protecção sustém o poder do fogo interno. Este dispersa-se e acalma os movimentos do interior. Uma vez acalmados, gera-se o sossego, e, uma vez gerado um sossego profundo, abate-se um sono com poucos sonhos; mas quando restam alguns movimentos fortes, conforme a sua natureza e os locais onde ficam, produzem no interior simulacros que se assemelham, quanto à natureza e ao número, ao exterior e que serão recordados ao acordar. Assim, já não é difícil perceber a formação de imagens em espelhos e em todas as superfícies reflectoras e lisas. Por causa da relação recíproca que o fogo interior e o fogo exterior mantêm entre si, cada vez que um deles encontra uma superfície lisa, mudando constantemente de forma, todas estas imagens aparecem, por necessidade, graças à conjunção entre o fogo que circunda o rosto e o fogo que circunda a visão, quando se deparam com uma superfície lisa e brilhante. Aquilo que está à direita aparece à esquerda, porque é com as partes contrárias da visão que as partes contrárias do fogo exterior estabelecem contacto, em oposição ao que habitualmente acontece quando chocam entre si. Pelo contrário, a direita está à direita e

E

46A

B

[148] *sungenês*.

a esquerda à esquerda, quando a luz muda de direcção por se fundir com o objecto com que se funde; o que c acontece sempre que a superfície lisa dos espelhos, por adquirir uma saliência de um lado e de outro, empurra para o lado esquerdo da visão a luz que vem do lado direito e vice-versa. Mas, se o espelho for redondo transversalmente, em relação ao rosto, fará com que tudo apareça invertido, porque empurra para cima a luz que vem de baixo e para baixo a que vem de cima.

Todas estas são causas acessórias[149] que um deus utiliza como auxiliares para cumprir o que lhe compete, conforme pode, a ideia do melhor[150]. No entanto, a d maioria considera que não são causas acessórias mas sim as causas de tudo, visto que produzem o arrefecimento e o aquecimento, a solidificação e a fusão e efeitos desse tipo. Mas não é possível que tais causas possuam razão ou intelecto[151] em relação ao que quer que seja. Temos que dizer que, entre todos os seres, o único ao qual é adequado possuir intelecto é a alma[152] – pois esta é invisível, enquanto que o fogo, a água, a terra e o ar foram todos gerados como corpos visíveis – e que o amante da intelecção[153] e do saber[154] persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza

[149] *synaitiai*.

[150] *tên you aristou kata to dynaton idean apotelôn*. É bastante evidente a orientação teleológica da acção demiúrgica: o mundo é criado *para* o bem.

[151] *logon de oudena oude noun*.

[152] Sobre a alma como única sede possível do *nous*, vide supra n. 115.

[153] Sobre este sentido particular de *nous*, vide supra n. 114.

[154] *epistêmê*.

é racional; aquelas que são movimentadas por outros seres e que, por necessidade, transmitem o movimento a outras, essas são causas secundárias. Também nós devemos fazer isso; devemos falar de ambos os géneros de causas, distinguindo as que fabricam coisas belas e boas com o intelecto das que, isentas de intelecção[155], cada vez que produzem algo, o fazem ao acaso e sem ordem[156]. Coube-nos então falar das causas acessórias, pelas quais os olhos obtiveram o poder que agora têm. Da obra mais importante, do ponto de vista da sua utilidade, razão pela qual o deus no-la ofereceu, é sobre ela que nós devemos falar. E 47A

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o céu. Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. Afirmo que este foi o maior bem facultado pelos olhos. Por que razão havemos de celebrar os outros que são inferiores a estes, pelos quais só um não-filósofo choraria, se ficasse cego, com lamentos em vão? Quanto a nós, declaremos que B

[155] *phronêsis*.
[156] *to tychon atakton*.

esse bem nos foi dado pelo seguinte motivo: o deus descobriu e concedeu-nos a visão em nosso favor, para que, ao contemplar as órbitas do Intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa actividade intelectiva[157]
C que são congéneres daquele, ainda que as nossas tenham perturbações e as deles sejam imperturbáveis. Só depois de termos analisado aqueles movimentos, calculando-os correctamente em conformidade com o que se passa na natureza, e de termos imitado esses movimentos do deus, absolutamente impassíveis de errar, podemos estabilizar os que em nós são errantes. Quanto à voz e à audição, o raciocínio é mais uma vez o mesmo: os deuses concederam-no-las pelas mesmas razões e com os mesmos fins. Na verdade, foi com o mesmo fim que nos foi atribuída a fala, que tem um papel fundamental na nossa interacção; tudo quanto é útil à voz no contexto da música, isso nos foi dado por causa da harmonia
D da audição. Com efeito, para aquele que se relaciona com as Musas com o intelecto, a harmonia, feita de movimentos congéneres das órbitas da nossa alma, não é um instrumento para um prazer irracional – como agora se julga ser[158] – mas, em virtude de as órbitas da nossa alma serem desprovidas de harmonia desde a
E geração, aquela foi concedida pelas Musas como aliado da alma para a pôr em ordem e em concordância[159]. E

[157] *dianoêsis*.

[158] A crítica ao senso-comum que concebe a música unicamente como fonte de prazer é também referida nas *Leis* (656c). De igual modo pensa Aristóteles, o qual considera que só acidentalmente a música pode ser causadora de prazer (8.5, *Política* 1339b11-1340b19).

[159] Sobre a música como agente harmonizador da alma, vide

o ritmo, por a maioria de nós ser privada de medida e falta de graça, foi-nos concedido como auxiliar, pelas mesmas razões e com os mesmos fins.

O que acabámos de passar em revista, à excepção de pequenos aspectos, ilustra o que foi fabricado pelo Intelecto. É necessário que justaponhamos ao discurso aquilo que foi gerado pela Necessidade[160]. De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto. Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional[161]) que o universo foi constituído desde a sua origem. Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante[162], tanto quanto a sua natureza o admita[163]. Portanto, recuando um pouco atrás,

48A

República 530d-532b.

[160] Além da intervenção do Intelecto – racional, matematicamente estruturada e teleológica –, o mundo sensível é formado também com o contributo da Necessidade, um princípio de causalidade marcado pelo acidental, casual, material e exclusivamente mecânico. Sobre este assunto, vide Introdução, pp. 34-37.

[161] *hypo peithous emphronos*.

[162] *to tês planômenês eidos aitias*.

[163] *ê pherein pephyken*. Passagem bastante obscura e, por isso, muitíssimo discutida. A principal dificuldade reside no sentido de *pherein* que pode ser traduzido tanto por "movimentar, pôr em movimento" (Cornford, 1937, p. 160, n. 2; Brisson, 1998, p. 145), como por "permitir, admitir" (Taylor, 1928, p. 304). Pensamos que a segunda opção é mais acertada, na medida em que neste parágrafo se insiste bastante nas limitações epistemológicas, além de que em todo ele não são mencionados os movimentos.

B teremos que começar do início, tomando para o mesmo assunto um outro ponto de partida anterior que lhe seja adequado, tal como fizemos em relação aos assuntos que abordámos até agora. Antes da geração do céu, teremos que rever a natureza do fogo, do ar, da água e da terra, bem como os comportamentos que tinham antes disso; na verdade, até agora ninguém revelou a sua origem, mas discursamos como se nos dirigíssemos a quem soubesse o que possa ser o fogo e cada um dos outros elementos, dispondo-os como princípios e[164] letras do universo. Ora, é prudente que, com um mínimo de verosimilhança, C nem sequer às sílabas sejam comparados por quem tenha um pouco de inteligência[165]. Quanto a nós, agora diremos o seguinte: seja qual for o que achamos sobre o princípio ou princípios do universo, convém que não nos pronunciemos sobre isso agora por nenhum outro motivo que não por ser difícil expressar as nossas opiniões de acordo com o tipo de exposição que nos está disponível; nem vós esperais que seja da minha obrigação dizê-lo, nem eu próprio me tentarei convencer de que D eu seja capaz de me atirar a uma tarefa dessa natureza. Mas, prestando atenção ao que foi dito no início e ao

[164] O texto de Burnet não regista qualquer indício de coordenação entre "princípios" (*archê*) e "letras" (*stoicheion*). Seguimos a emenda de West (1977, p. 301) que introduz *kai* entre as duas palavras.

[165] Mais que provável reacção à explicação atomista que compara os átomos às letras que formam as palavras (DK 68A38). Segundo Platão, os quatro elementos são sólidos que obedecem a figuras e estas a triângulos; daí que as letras sejam, sim, os triângulos (54d). Dentro deste quadro metafórico, as sílabas seriam as figuras e os elementos seriam as palavras. Sobre esta questão, vide Hershbell (1974, pp. 153-sqq.).

poder dos discursos verosímeis, voltando ao princípio, tentarei abordar, de forma não menos verosímil, mas até mais, cada pormenor e também a totalidade do que dissemos. Voltando agora ao princípio dos discursos, invoquemos o deus, para que nos assista novamente e, a partir de uma exposição estranha e inusitada[166], nos guie numa conclusão verosímil. E

Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie[167]. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível e que é sempre imutável[168], e o segundo, como uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir[169] e 49A visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. Falámos agora com verdade, mas é forçoso que digamos algo mais explícito acerca dele, o que, porém, B é difícil, pelo facto de ser inevitável esclarecer algumas

---

[166] *ex atopou kai aêthous diêgêseôs*.

[167] Sobre o terceiro princípio ontológico, vide Introdução pp. XXX.

[168] *paradeigmatos eidos* (...) *noêton kai aei kata tauta on*.

[169] *mimêma de paradeigmatos deuteron genesin echon*.

questões prévias relacionadas com o fogo e com os outros elementos além do fogo. Destes elementos é difícil dizer que qualidade cada um deve ter para lhe chamarmos "água" em vez de "fogo", ou que qualidade deve ter para lhe chamarmos qualquer outra coisa em vez de todas ao mesmo tempo ou cada uma em especial, e deste modo utilizar um discurso fidedigno e sólido. Como, de que modo e com que dificuldade razoavelmente superada poderemos nós dizer uma coisa dessas?

Primeiro, em relação àquilo a que chamamos
c água, quando congela, parece-nos estar a olhar para algo que se tornou pedra ou terra, mas quando derrete e se dispersa, esta torna-se bafo e ar; o ar, quando é queimado, torna-se fogo; e, inversamente, o fogo, quando se contrai e se extingue, regressa à forma do ar; o ar, novamente concentrado e contraído, torna-se nuvem e nevoeiro, mas, a partir destes estados, se for ainda mais comprimido, torna-se água corrente, e de água torna-se novamente terra e pedras; e deste modo, como nos parece, dão geração uns aos outros de forma
d cíclica. Por isso, visto que nenhum de todos eles nos aparece do mesmo modo, qual deles podemos afirmar com firmeza que é uma coisa, seja ela qual for, e não outra, sem nos sentirmos envergonhados? Não é viável, mas para os estabelecer da forma mais segura possível convém falar sobre eles do seguinte modo: sobre o que por vezes vemos tornar-se em outra coisa, como o fogo, não podemos dizer que fogo é "isto", mas sim que é "aquilo que em determinadas circunstâncias está

assim"[170], nem que água é "isto" mas sim "aquilo que está sempre assim", nem nenhuma outra coisa, como se algum tivesse algo de estável, usando palavras como "isto" ou "aquilo" para dar a conhecer tais realidades, quando cremos estar a esclarecer alguma coisa. É que eles escapam ao "isto", ao "aquilo" e ao "para isto"; e não os admitem, nem qualquer outra designação que os apresente como realidades estáveis. Mas não se deve falar delas como realidades distintas – antes sim chamar "o que está assim" ao que perdura sempre igual em todos os casos e em cada um em particular; chamar "fogo" ao que permanece como tal, apesar do que quer que seja, e assim sucessivamente a tudo quanto devenha. Mas aquilo em que cada coisa deveniente aparece[171] e daí torna a desaparecer, só isso referiremos usando as designações "isto" e "aquilo"; enquanto que o que for de um certo tipo, seja quente, seja branco ou seja qualquer um dos seus opostos, bem como tudo o que deles se origine, nenhum deles o referiremos deste modo.

E

50A

Mas esforcemo-nos por explicar novamente este assunto de forma ainda mais clara. Se alguém forjasse todas as formas possíveis de ouro e nunca cessasse de as transformar a todas elas em outras e lhe fosse mostrada uma de entre elas e lhe fosse perguntado o que era, com toda a certeza responderia, em abono da

[170] A oposição entre "isto" (*touto*) e "que está assim" (*to toiouton*) pretende esclarecer a diferença constitutiva entre a *chôra*, que não se altera e por isso merece a designação *touto*, e o que nela entra, a que, por estar em constante mutação, só poderemos chamar *to toiouton*. A crítica de Sócrates à teoria do fluxo no *Teeteto* (157b) é formulada em termos semelhantes.

[171] *en ô de engignomena aei ekasta autôn phantazetai*.

B verdade, que era ouro. No entanto, de modo algum se pode dizer que o triângulo e quantas outras figuras que foram plasmadas no ouro são "isto", pois, logo que lhes é aplicado esse termo, começam a sofrer mudanças. Contentemo-nos se todas elas consentirem receber com alguma segurança a designação "aquilo que está assim". O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos. A ela se há-de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja C semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre[172], impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três géneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à D semelhança do qual se cria o que devém[173].

É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e

[172] *tôn ontôn aei mimêmata*.

[173] *to men gignomenon, to d'en ô gignetai, to d'en ô gignetai, to d'hothen aphomoioumenon phyetai to gignomenon*.

desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber. Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogénea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os géneros esteja desprovido de todas as formas. É o que se passa, de modo idêntico, com os óleos que são perfumados artificialmente. Para fabricá-los, em primeiro lugar é necessário que se comece por tornar o mais inodoros possível os líquidos que vão receber as fragrâncias. É como aqueles que se dedicam a modelar figuras em superfícies moldáveis: não permitem que fique visível figura alguma que já lá estivesse, nivelando-as de antemão para que fiquem o mais lisas que lhes seja possível. O mesmo se passa com aquilo que deve receber várias vezes e de forma adequada e bela as representações de todos os seres eternos: é-lhe conveniente por natureza que seja desprovido de todas as formas. É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada deveniente a partir deles. Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa[174], que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender[175], não estaremos a mentir. E visto que, a partir do que foi dito, é possível alcançar a sua natureza,

E

51A

B

[174] *anoraton eidos ti kai amorphon.*
[175] *metalambanon de aporôtata pê tou noêtou kai dysalôtotaton.*

eis o modo mais correcto de falar dela: a sua parte que está a arder aparece sempre como fogo, a que está húmida aparece como água, e a que aparece como terra e como ar fá-lo de acordo com as imitações que recebe de cada um.

Tendo nós estabelecido estes limites mais precisos no nosso discurso, temos que tecer considerações sobre esses assuntos. Será que algum fogo é em si e, quanto a todas as coisas de que sempre falamos, será que alguma
c delas é em si[176], ou será aquilo que vemos, e tudo o resto que sentimos através do corpo, a única coisa que é real, e não existe outra além dessa, de modo nenhum e em nenhuma circunstância, mas será em vão cada vez que dizemos que há uma Ideia inteligível[177] de cada coisa, não sendo tudo isto nada senão palavras? Por um lado, não nos é permitido deixar a questão que temos à nossa frente por julgar e por decidir, pois merece que o façamos, nem abandoná-la, afirmando com certeza que é assim; mas, por outro lado, não podemos inserir um longo discurso acessório ao lado de outro que já é
d longo. Porém, se, ao estipularmos um limite, focássemos aspectos decisivos em pouco tempo, seria extremamente oportuno. No que me diz respeito, é esse o sentido do meu voto.

Se a intelecção[178] e a opinião verdadeira são dois géneros, pois têm em si modos de existir independentes, teremos Ideias que não podem por nós sentidas,

[176] *kath'auta onta*. Esta mesma fórmula é usada no *Fédon* (66a) também para caracterizar as Ideias.

[177] *eidos noêton*.

[178] *nous*. Sobre este sentido do termo, vide supra n. XXX.

mas somente inteligidas[179]. Mas se, como a alguns parece, a opinião verdadeira não difere em nada da intelecção, devemos estabelecer que tudo quanto é apreendido pelos sentidos do nosso corpo é o que de mais seguro existe. Ainda assim, temos que afirmar que se trata de duas coisas distintas, pois eles são gerados separadamente e têm uma existência dissemelhante: um deles é gerado em nós através da aprendizagem e o outro é-o pela persuasão[180]. Além disso, o primeiro é sempre acompanhado de uma justificação verdadeira, enquanto que o segundo é desprovido de justificação[181]. Um não se move pela persuasão, enquanto que o outro está aberto à persuasão. Devemos também dizer que todos os homens tomam parte em um, mas na intelecção só tomam parte os deuses e um reduzido tipo de homens[182]. Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição[183], que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento[184] examiná-la. Há uma segunda, que tem

E

52A

[179] Tal como fora estabelecido na *República* (478a-b), se é verdade que as faculdades intelectiva e sensível são distintas, também os seus objectos hão-de ser distintos.

[180] Cf. *Górgias* 454c-455a; *Teeteto* 200e-201c.

[181] *met'alêthous logou*. Formulação aproximada da terceira definição de *epistêmê* do *Teeteto* (200c9-201d1: *meta logou alêthê doxan*): difere no facto de associar a verdade à justificação (*logos*) e não à opinião (*doxa*), pois que prescinde desta. Cf. *Banquete* 202a; *Fédon* 76b, 97d-99d; *Ménon* 97c-98b; *República* 534b.

[182] Isto é, os filósofos.

[183] *to kata tauta eidos echon, agennêton kai anôlethron*.

[184] *noêsis*.

um nome igual àquela, que é sensível, é deveniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos. Há um terceiro género que é sempre: o do lugar[185]; não admite
b destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo[186], sem recurso aos sentidos, a custo credível. Quando olhamos para ele, como em sonhos, dizemos que é inevitável que tudo quanto é seja num determinado local e lhes caiba um determinado lugar, e que aquilo que não é em nenhum sítio da Terra nem no céu não é. Todas estas coisas e outras que são irmãs daquelas que pertencem à natureza do que é privado de sono e é verdadeiro, por causa de estarmos a sonhar, não
c as conseguimos definir enquanto estamos acordados nem dizer a verdade. É que uma imagem, que não tem em si mesma nada daquilo a partir do qual se gerou (é um simulacro que está sempre a fugir de outra coisa), assenta, por estes motivos, o seu devir numa outra coisa, aderindo assim a uma existência qualquer que ela seja; caso contrário ela não será absolutamente nada. No que diz respeito ao que realmente é, o discurso verdadeiro, através da exactidão, vai em seu auxílio, porque enquanto alguma coisa for uma outra e essa for outra ainda, nenhuma das duas poderá nascer na outra, pois

185 *chôra*. A tradução deste termo será sempre insuficiente, em virtude das dificuldades hermenêuticas que esta secção levanta. A versão por "lugar" deve ser entendida à luz do que foi dito sobre a *chôra* na Introdução, pp. 42-44.

186 *logismô tini nothô*.

uma coisa não pode ser uma só e a mesma, e, ao mesmo tempo, ser duas diversas. D

Esta é, portanto, a explicação que vai ao encontro do meu voto; concedamos uma descrição em jeito de síntese: o ser, o lugar e o devir[187] são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu. A ama do devir[188], por ficar humedecida e ardente e receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; mas, por causa de estar plena de propriedades E que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode. Sendo os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro, tal como acontece com as sementes, quando são agitadas e peneiradas por meio de joeiras ou de outros instrumentos usados para a depuração dos cereais; as partes densas e pesadas vão para um lado, enquanto que as esparsas e 53A leves são transportadas e assentam noutro local. Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo receptáculo. Ele próprio produzindo um movimento semelhante ao de um instrumento para sacudir, separou ao máximo esses elementos dissemelhantes dos outros e comprimiu o mais que pôde os semelhantes num só; por isso, uns ocuparam um lugar e os outros outro, ainda antes de o universo ser organizado e gerado a partir deles.

---

[187] *on te kai chôran kai genesin*.
[188] Outra das designações para *chôra*.

Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, B primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números. Como é possível que o deus os tenha composto de forma tão bela e excelente a partir de elementos que não são assim, isto será, antes de tudo, e como sempre, o que começaremos por explicar. Agora devo, então, tentar esclarecer para vós a ordenação C e a génese destes elementos por meio de um discurso insólito; mas como, graças à educação, partilhais dos métodos pelos quais se demonstra o que é necessário ser explicado, vós ireis acompanhar-me.

Em primeiro lugar, que o fogo, a terra, a água e o ar são corpos, isso é claro para todos; tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza, a superfície; e uma superfície plana é composta a partir de triângulos. Todos os triângulos têm origem em dois D triângulos, cada um dos quais com um ângulo recto e com os outros agudos. Destes, um tem em cada lado uma parte do ângulo recto dividido em lados iguais, enquanto que o outro tem partes desiguais do ângulo recto dividas por lados desiguais. Este é o princípio que supomos aplicar-se ao fogo e aos outros corpos, ao seguirmos uma explicação que combina necessidade e

verosimilhança; quanto aos princípios ainda anteriores àqueles, conhece-os o deus e aqueles de quem, entre os homens, ele for amigo. É necessário que se diga então como são esses quatro corpos mais belos, dissemelhantes uns em relação aos outros, e que têm a capacidade de se gerarem uns aos outros, se porventura forem dissolvidos. Se o conseguirmos, obteremos a verdade sobre a geração da terra, do fogo e dos elementos intermediários que estão entre eles segundo a proporção. E não aceitaremos a ninguém a seguinte argumentação: que existem e podem ser observados corpos mais belos do que estes, cada um correspondendo a um só género. Devemos, portanto, empenhar-nos em estabelecer uma relação harmónica entre os quatro géneros de corpos que se distinguem pela beleza e demonstrar que compreendemos satisfatoriamente a sua natureza. E

Dos dois triângulos, o isósceles encerra uma só espécie, ao passo que o escaleno encerra uma infinidade delas; entre esta infinidade, temos que escolher a mais bela, se quisermos começar pelo sítio certo. Se alguém conseguir referir uma mais bela que tenha escolhido em função da sua composição, será ele quem prevalece, não como antagonista, mas sim como aliado. Estabeleçamos, portanto, que, de entre os vários triângulos, há um que é o mais belo, e deixemos de parte os outros. 54A

Trata-se daquele a partir do qual se pode constituir um triângulo equilátero. Dizer por que razão é assim exigiria um discurso muito longo; porém, a quem refute esta afirmação e descubra que não é deste modo será atribuído o prémio com amizade. Seleccionemos, então, B

dois triângulos a partir dos quais o fogo e os outros corpos foram engendrados: um é isósceles, e, quanto ao outro, o seu lado maior será sempre o quadrado do triplo do mais pequeno[189]. Agora devemos esclarecer melhor o que anteriormente dissemos de forma nada clara. Parecia-nos que os quatro géneros de corpos tinham sido todos gerados uns pelos outros, mas isso é uma concepção que não está correcta, pois, em boa verdade, C os quatro géneros são gerados a partir dos triângulos que elegêramos, três dos quais a partir do único que tem os lados desiguais, e o quarto foi o único harmonicamente constituído a partir do triângulo isósceles. Portanto, não é possível que todos eles se decomponham uns nos outros, que poucos grandes se gerem a partir de muitos pequenos e vice-versa. Todavia, três podem: visto que todos eles provêm de um só triângulo, se os maiores forem decompostos, muitos pequenos serão compostos a partir deles, recebendo o aspecto que é adequado a D cada um, e quando um grande número de pequenos se difunde pelos triângulos, sendo gerado um número único num único todo, ele produzirá uma outra forma única e grande. Eis o que fica dito acerca da sua geração recíproca. O tipo de forma em que cada um deles foi gerado e a partir de que combinações numéricas constituirá o objecto da exposição que se segue.

Começaremos pela primeira espécie, constituída como a mais pequena; o seu elemento é o triângulo cujo comprimento da sua hipotenusa é o dobro do do lado

[189] A noção de "quadrado", isto é, x^2, está contida no termo *dynamis*; também com este sentido aparece no *Teeteto* (147d).

mais pequeno[190]. Se justapusermos dois destes triângulos pela sua diagonal, fazendo isto três vezes, fixando no mesmo ponto – que servirá de centro – as diagonais e os lados mais pequenos, será gerado um único triângulo equilátero a partir de um número de seis triângulos. Quatro desses triângulos constituídos por quatro lados iguais, unidos a três ângulos planos[191], formam um único ângulo sólido[192] que é gerado imediatamente a seguir ao mais obtuso dos ângulos planos. Uma vez formados quatro ângulos desse tipo, está composta a primeira figura sólida[193], que divide um todo esférico em partes iguais e semelhantes. A segunda figura é formada a partir dos mesmos triângulos, combinando-se oito triângulos equiláteros que produzem um só ângulo sólido a partir de quatro ângulos planos; e quando se geram seis ângulos deste tipo, o segundo corpo[194] está deste modo terminado. A terceira figura é constituída pela conjunção de cento e vinte triângulos elementares e de doze ângulos sólidos, cada um dos quais envolvido por cinco triângulos planos equiláteros, e é gerada com

E

55A

B

[190] Triângulo rectângulo escaleno.

[191] Isto é, três ângulos de 60º.

[192] Ângulo raso, de 180º.

[193] Tetraedro regular (pirâmide). Começa aqui a descrição da formação dos cinco sólidos elementares que se combinam na esfera final. Mais tarde, Euclides partirá deste passo do *Timeu* para abordar estas figuras. Dedica-lhes todo o Livro XIII, onde descreve as suas propriedades e constituição, bem como as caracteriza matematicamente, determinando a proporção existente entre cada uma delas e a esfera. Conclui que não existe mais nenhum sólido regular além destes.

[194] Octaedro regular.

vinte bases que são triângulos equiláteros[195]. Engendrados estes sólidos, o outro triângulo elementar foi deixado de parte, e o triângulo isósceles engendrou a natureza do quarto, constituindo quatro triângulos que coincidiram no centro os seus ângulos rectos, formando um único quadrilátero equilateral. Quando foram conjugados seis
c deste tipo, produziu oito ângulos sólidos, sendo cada um deles constituído pela harmonia de três ângulos planos rectos; a figura do corpo constituído foi a do cubo, que tem seis faces planas, quadrangulares e equilaterais[196]. Visto que havia ainda uma quinta combinação[197], o deus utilizou-a para pintar animais no universo[198].

Quem considerar tudo isto de forma adequada pode encontrar dificuldades quanto ao que se deve dizer:

---

[195] Icosaedro regular.

[196] Hexaedro regular.

[197] Dodecaedro. Esta figura geométrica, constituída por 12 faces, sendo cada uma delas um pentágono (cf. Euclides 11.28), aproxima-se bastante da forma da esfera. Sabendo que no *Fédon* (110b) o formato esférico da Terra é comparado às 'doze esferas' (uma espécie de bolas feitas com doze pedaços de pele cosidos uns com os outros) e que os símbolos do Zodíaco são também 12 e representados de forma geometricamente semelhante, a relação parece-nos óbvia; na verdade, Plutarco, nas *Questões Platónicas* (1003C-D), citando este passo do *Timeu*, diz que a representação do Zodíaco se deve precisamente a esta relação.

[198] É bastante complicado apurar o sentido exacto de *diazôgrapheô*, pois o elemento *zô-*, ainda que originalmente siginificasse "animal", pelo uso passou também a ter o sentido de "figura"; daí que este verbo possa também significar "pintar de várias cores". Contudo, sabendo que o universo visto a olho nu, como era observado no tempo de Platão, não apresenta quaisquer variações cromáticas, e de acordo com o que dissemos na nota anterior, pensamos que este sentido de "pintar animais" está relacionado com o Zodíaco, maioritariamente formado por animais.

se há uma infinidade de mundos ou em número limitado. Pode considerar que dizer que há uma infinidade de universos é um parecer de alguém que é inexperiente num um assunto sobre o qual deveria ser experiente[199]; mas então o que é adequado dizer em abono da verdade? Que há só um mundo ou que há cinco? – é uma questão em que é razoável que possamos ter muita dificuldade. Ora bem, em nosso parecer, de acordo com o discurso verosímil, o deus indica que um só mundo foi gerado; porém, outra pessoa, ao analisar outros pressupostos, terá outra opinião. Mas deixemos agora esse assunto e distribuamos os géneros que foram gerados pelo nosso discurso em fogo, terra, água e ar. Atribuamos à terra a forma cúbica, pois a terra, dos quatro elementos, é o que tem mais dificuldade em mover-se e, dos corpos, o mais adequado para ser moldado – inevitavelmente e com certeza que foi gerado deste modo para que tivesse as bases mais estáveis. De entre os triângulos que estabelecemos no princípio[200], a base de lados iguais é mais estável, de acordo com a natureza, do que a de lados desiguais; e quanto à superfície quadrangular equilateral, composta a partir de cada um daqueles[201], está assente de um modo necessariamente mais estável, em relação quer às partes quer ao todo, do que o triângulo equilátero. Por isso, manteremos a salvo o discurso verosímil se atribuirmos esta forma à terra, e, das que restam, a forma mais difícil de movimentar à água, a que se movimenta melhor ao

D

E

56A

---

[199] Note-se o jogo de palavras provocado entre *apeiros* (“ilimitado”), *empeiros* (“experiente”) e *apeiros* (“inexperiente”).

[200] Cf. supra 53c-55c.

[201] Triângulos rectângulo, isósceles e escaleno.

fogo e a intermédia ao ar; o corpo mais pequeno ao fogo, o maior à água, e o médio ao ar; o que é mais agudo ao fogo, o segundo mais agudo ao ar e o terceiro à água. Considerando todos estes corpos, aquele que tem as bases mais pequenas será, por natureza, necessariamente o que melhor se movimenta, pois de todos eles é
B absolutamente o mais pungente e mais agudo e ainda o mais leve pelo facto de ser constituído por um menor número de partes iguais. O segundo corpo deverá vir em segundo lugar de acordo com estes pressupostos, e o terceiro em terceiro. Portanto, de acordo com o raciocínio correcto e verosímil, estabeleçamos que a figura sólida da pirâmide é o elemento que gerou o fogo e a sua semente; digamos que, na ordem de geração, o ar é o segundo e a água o terceiro. É necessário ter em mente que todos os corpos são de tal forma pequenos, que, tomando cada um deles de acordo com o seu género, nenhum pode ser observado por nós por causa
C da sua pequenez, mas só são visíveis quando reunidos em grande número numa massa consistente. E quanto às proporções que determinam as suas quantidades, aos movimentos e às outras propriedades em geral, é lógico que o deus, tanto quanto a natureza da Necessidade cedeu ao deixar-se persuadir de bom grado, harmonizou isto de acordo com a proporção de modo a que, em cada caso, tudo fosse produzido por ele com precisão.

A partir de tudo quanto acabámos de dizer sobre os géneros, eis o que deve ter ocorrido de acordo com o
D máximo de verosimilhança: quando a terra encontra o fogo e é dividida pelo que nela há de cortante, pode ser

arrastada por dissolução no próprio fogo ou ao depararse com uma massa de ar ou de água, até que as suas partes se reencontrem e se harmonizem novamente umas com as outras, tornando-se terra outra vez – pois jamais pode passar a outra espécie. Mas quando a água é dividida pelo fogo, ou até pelo ar, é possível que dê origem a um corpo único constituído de fogo e a dois de ar; a partir da dissolução de uma partícula de ar, os seus segmentos podem dar origem a dois corpos de fogo. E, por outro lado, quando o fogo é envolvido em ar, em água ou numa porção de terra, posto em movimento pelos elementos que o arrastam, entra em conflito com eles, é castigado e desfeito em pedaços. Então, dois corpos de fogo combinam-se num elemento de ar; e quando o ar é dominado e cortado em pedaços, a partir de duas partes e meia, uma forma de ar é compactada num só corpúsculo de água. E

Mas calculemos novamente estas questões do seguinte modo: logo que um dos outros elementos, ao ser envolvido em fogo e cortado pela agudeza dos seus ângulos e das suas arestas, é constituído na natureza do fogo, o corte acaba. É que cada género é semelhante e idêntico a si próprio, e não é possível produzir qualquer alteração num outro que tem uma condição semelhante à sua, nem dele sofrer nenhuma; mas, se se tornar num outro género, haverá um mais fraco a combater com um mais forte e não pára de ser dissolvido. Quando as partículas mais pequenas e em menor número são envolvidas pelas maiores e mais numerosas, são dissolvidas e extinguem-se; mas se se 57A B

deixarem constituir na forma do elemento dominante, param de se extinguir e do fogo é gerado ar, e do ar é gerada água. Todavia, se, enquanto os corpúsculos se estiverem a unir num todo, uma massa de outros elementos entrar em conflito com eles, não param de se dissolver até que sejam completamente afastados e dissolvidos, refugiando-se junto do que é seu congénere; ou, sendo vencidos, se convertam numa massa única, semelhante à que os dominou, e permaneçam com ela.
c Decerto que estas impressões originam mudanças de lugar; é que as massas de cada género estão separadas, cada uma no sítio que lhe compete, em virtude do movimento do receptáculo; mas as que por vezes se tornam dissemelhantes de si próprias e semelhantes a outras são levadas, por via das agitações, para o lugar daquelas a que se tornaram semelhantes.

Eis as causas por que foram gerados os corpos primeiros e puros; mas quanto ao motivo por que nascerem outros géneros nas suas formas, devemos
d apontar como causa a constituição dos elementos de cada corpo, pois cada uma delas não foi feita desde o princípio de modo a que o seu triângulo fosse único e de um tamanho só – já que havia uns mais pequenos e outros maiores – com um número de variações tão grande quanto o de géneros que há dentro das formas. Por isso é que, quando esses triângulos se misturam entre si ou com outros, decorre daí uma variedade infinita. Essa variedade deve merecer a atenção daqueles que tencionam fazer uso de um discurso verosímil sobre a natureza.

No que respeita ao movimento e ao repouso, se não chegarmos a um acordo sobre a forma e em que condições se geram, haverá vários impedimentos ao raciocínio que se segue. Decerto que já se falou sobre este assunto[202], mas acrescentemos ainda o seguinte: de modo algum o movimento consente existir na uniformidade. É difícil – ou melhor, impossível – haver um movido[203] sem um movente[204] ou um movente sem um movido; não é possível haver movimento sem a existência destes termos, mas é impossível que de algum modo eles sejam uniformes. Assim, estabeleçamos definitivamente que o repouso existe na uniformidade[205], e o movimento na não-uniformidade; a causa da natureza do que é não-uniforme é a desigualdade. Nós já discorremos sobre a geração da desigualdade[206], mas não dissemos como se separaram os elementos uns dos outros, de acordo com o seu género, e desse modo cessaram de se mover e passar uns pelos outros. Eis o que diremos novamente: a órbita do universo, visto que engloba todos os géneros e é circular, tende por natureza a querer concentrar-se em si mesma e comprime todas as coisas, não permitindo que lugar algum permaneça vazio. Foi por isso que o fogo, principalmente, penetrou em tudo, e em seguida o ar, que é por natureza o segundo em subtileza, e assim sucessivamente para os restantes. De facto, os corpos gerados a partir de partículas maiores são os que deixam

E

58A

B

[202] Cf. supra 52d-53a, 57a-c.
[203] *to kinêsomenon*.
[204] *to kinêson*.
[205] *stasin men en omalotêti*.
[206] Cf. supra 57c-d.

maiores interstícios durante a sua composição, enquanto que os mais pequenos deixam interstícios muito pequenos. O processo de compressão impele os mais pequenos para os interstícios dos maiores. Quando os pequenos se encontram estabelecidos entre os grandes, separando entre si os maiores, e os maiores comprimem os mais pequenos, todos são levados, para cima e para baixo, em direcção aos lugares que lhes são próprios. É
c que cada um, ao mudar de tamanho, é levado igualmente a mudar de posição. É deste modo e por estes motivos que se gera e perdura a não-uniformidade, fornecendo a esses corpos este movimento que existe sempre de forma contínua.

Além dos mencionados, é necessário ter em conta que existem outros géneros de fogo, como a chama e aquilo que emana da chama, que não queima mas fornece aos olhos a luz, e aquilo que, quando a chama se extingue, dela subsiste nos corpos inflamados. O mesmo se aplica
d ao ar, a que, naquela forma mais pura, nos referimos com o termo "éter", enquanto que para mais turva designamos por "nevoeiro" e "escuridão", existindo também noutras formas que não têm nome e que são geradas por causa da desigualdade dos triângulos. Quanto aos tipos de água, em primeira instância, dividem-se em dois géneros: o líquido e o passível de se liquefazer. O líquido, que tem partes dos mais pequenos compostos de água (os quais são desiguais), é movível por si mesmo ou por outro elemento em virtude da sua irregularidade e da forma da sua figura. Por outro lado, o que é feito a partir de
e compostos grandes e uniformes é mais estável do que

aquele e mais pesado, pois foi compactado por causa da uniformidade. Mas, sob efeito do fogo, que o penetra e dissolve, perde a uniformidade, e, depois de a perder, participa mais do movimento; ao tornar-se facilmente movível, é impregnado pelo ar circundante e espalhado sobre a terra. Cada uma destas impressões recebeu um nome: "derreter" para a decomposição das suas massas e "fluir" para a sua dispersão sobre a terra. Mas quando o fogo se precipita novamente e de forma espontânea, visto que não se precipita para o vazio, o ar circundante repele a massa húmida, que ainda é fácil de mover, em direcção aos lugares que o fogo ocupava, obrigando-a a misturar-se com ela própria. Sendo o líquido assim comprimido, recupera a sua homogeneidade, visto que o fogo, que criara esta irregularidade, tinha-se retirado; assim, é restabelecido ao seu estado original. E, porque o afastamento do fogo é "congelamento", a constrição subsequente ao seu afastamento significa o que chamamos "estado sólido". Dentre todos os tipos de água a que chamámos "passível de se liquefazer", uma que é muito densa, por ser gerada através de partículas muito finas e uniformes (única na sua espécie), foi tingida com uma cor brilhante e amarela e que é o bem mais precioso: o ouro – filtrado através das pedras solidificou-se. Quanto ao rebento do ouro, que é muito duro em virtude da sua densidade e de cor negra, é chamado "*adamante*"[207].

59A

B

[207] *adamas*. Pelo facto de lhe ser atribuída uma cor negra e ser chamada "rebento do ouro", esta misteriosa substância, também referida no *Político* (303e) e na *República* (616c), corresponderá muito provavelmente à hematite. Sobre este assunto vide Lopes (2009, pp. 29-30).

Afim ao ouro por causa das partículas, mas tendo mais do que uma espécie, mais compacto em densidade do que o ouro e com pequenas e poucas partículas de terra, c de tal modo que é mais duro, embora seja mais leve por ter em si interstícios maiores, é o género do cobre – uma combinação gerada a partir de águas límpidas e densas. Quanto à porção de terra aí misturada, logo que se torna a separar deste com o passar do tempo, torna-se visível por si só e gera-se aquilo a que se chama "verdete".

No que respeita às outras substâncias deste tipo, não será complicado discorrer sobre elas, se investigarmos a modalidade da narrativa verosímil. Alguém que ponha de parte os discursos relativos ao que é eternamente e d analise o verosímil que diz respeito ao devir, obtém como que um prazer de que não se arrepende e produzirá na sua vida uma recriação comedida e prudente. Por isso, deixemos também nós, agora, aqueles assuntos e prossigamos a buscar a verosimilhança nestas questões e do seguinte modo.

A água misturada com fogo, toda ela fina e líquida, em virtude do seu movimento e do seu percurso é chamada "líquida"[208]. Ela rola macia sobre a terra, e, por as suas bases, menos estáveis do que as da terra, cederem, a água, quando é separada do fogo e do ar, e fica sozinha e é mais uniforme e comprimida sobre si mesma por aquilo que dela sai. Solidificada deste modo, a que é mais afectada pelo que está por cima da terra chama-se "granizo" e sobre a terra chama-se "gelo";

[208]Caracterização tipicamente homérica do percurso da água (*Odisseia* 3.71).

aquela que ficou menos afectada, se não for mais do que meio congelada, chama-se "neve", e se condensar sobre a terra a partir do orvalho, chama-se "geada". No que respeita às espécies de água mais numerosas, por estarem misturadas umas com as outras – a todo esse género, por ter sido filtrado pelas plantas da terra, chamamos sucos –, todas elas, por causa das misturas, têm dissemelhanças. Muitos géneros seus foram produzidos que ficaram sem nome. Mas há quatro espécies que contêm fogo, tendo sido as mais conspícuas as que receberam nomes: a que consegue aquecer tanto a alma como o corpo é o vinho; a que é suave e divide o raio visual e, por estas razões, é brilhante e reluzente para a visão e tem uma aparência lustrosa é o óleo, o pez, o óleo de rícino, o próprio azeite e todos os outros produtos que têm esta mesma propriedade. E o que tem a capacidade de dissolver, nos limites da sua natureza, as partes compactas à volta da boca, proporcionando a doçura através dessa propriedade, tem a designação geral de "mel"; a espécie que dissolve a carne por queimá-la, um género espumoso que está aparte de todos os outros sucos, recebeu o nome "fermento". 60A B

Quanto às espécies de terra, a que foi filtrada pela água torna-se num corpo pedregoso do seguinte modo. Quando a água que estava misturada se separa durante a mistura, torna-se numa espécie de ar; transformada em ar, vai disparada para o lugar que lhe é próprio. Como não havia nenhum vazio em redor deles, empurrou o ar circundante. Visto que ele é pesado quando é empurrado e espalhado na massa da terra, comprime-a C

atirando-a com força para os locais de onde saíra o novo ar; comprimida pelo ar e insolúvel pela água[209], a terra constitui a pedra, que é mais bela quando é brilhante (pois tem origem em partes iguais e uniformes) e mais feia quando acontece o contrário. Quando toda a humidade é retirada por causa da rapidez do fogo e se constitui um D corpo mais seco do que a pedra, gera-se aquele género a que chamamos "barro". Mas acontece que, se restar humidade, a terra torna-se passível de fusão por acção do fogo e, quando arrefece, gera-se uma pedra de cor negra[210]. Restam dois géneros que igualmente resultam de uma mistura com muita água. Sendo constituídos por partes mais pequenas de terra e ambos salgados, tornam-se semicondensados e novamente dissolúveis pela água; um é o género do salitre, que limpa o azeite e a terra; o outro, que se mistura harmoniosamente E em combinações de sabores, é o sal, que segundo a tradição é considerado um corpo amado pelos deuses[211]. Quanto aos que são compostos de ambos, solúveis não em água mas sim no fogo, solidificam-se do seguinte modo e pelos seguintes motivos: nem o fogo nem o ar dissolvem as massas de terra, pois as suas partículas são por natureza mais pequenas do que os interstícios da estrutura da terra e, como há muito espaço por onde podem passar sem ser pela força, permitem que ela fique

[209] Questão que será detalhadamente analisada por Aristóteles (*Meteorológicos* 383b19-sqq.).

[210] A lava depois de seca.

[211] Esta concepção remonta a Homero. Plutarco, em *No Banquete* (684F-sqq.), citando este passo do *Timeu*, dedica-lhe uma *quaestio* inteira.

indissolúvel e indissociável; por outro lado, as partículas de água, que são por natureza maiores, forçam a passagem e, ao fazê-lo, dissociam a terra, dissolvendo-a. 61A De facto, quando a terra não se solidifica pela força, só a água a dissolve deste modo; mas, se se solidificar dessa forma, nada a não ser o fogo a pode dissolver, pois não resta entrada para nada a não ser para o fogo. Quanto à estrutura da água, extremamente forte, só o fogo a pode destruir; porém, quando enfraquece, ambos os elementos a podem destruir: o fogo pelos triângulos, e o ar pelos interstícios. Quanto ao ar comprimido pela força, nada o dissolve a não ser que dissolva o elemento propriamente dito, e quando foi comprimido sem força, só o fogo o dissolve. No que respeita aos corpos misturados a partir de terra e de água, enquanto a água B ocupar os interstícios da terra, que são comprimidos pela força, as partes de água que vêm do exterior não têm entrada, pelo que correm em torno de toda a massa sem que ela permita ser dissolvida; mas as partes do fogo entram pelos interstícios de água, e o que a água faz à terra, o fogo o faz ao ar – são as únicas causas que levam este corpo composto a dissolver-se e a fluir. Acontece que, entre estes seres, uns têm menos água do que terra, género a que diz respeito todo o tipo de vidro e as pedras a que chamamos "fundíveis", mas outros têm mais água: C são todos os corpos constituídos de cera e incenso.

Estão então mais ou menos demonstradas as variedades de espécies em função das figuras, combinações e alterações de uns para os outros. Temos agora que tentar esclarecer por que causas se geram essas

impressões. Primeiro, é obrigatório que pressuponhamos sempre, nos nossos discursos, a existência de sensações, mesmo que ainda não tenhamos discorrido sobre o que respeita à carne e à geração da carne[212] nem sobre a parte mortal da alma[213]. Acontece que não é possível falar-se
D disso satisfatoriamente sem que se aborde as impressões sensíveis nem falar daquela separadamente destas; todavia, tratar dos dois assuntos ao mesmo tempo é quase impossível. Assim, temos que pressupor que um dos dois já foi tratado anteriormente; mas regressaremos mais tarde ao que supusemos tratado.

Portanto, para que falemos sobre as propriedades a seguir ao que as gera, tenhamos em conta o que respeita à existência do corpo e da alma. Em primeiro lugar, procuremos saber por que dizemos que o fogo é quente, tendo em conta que ele gera dissociação e corte
E no nosso corpo. Todos nós temos mais ou menos noção de que a sensação que provoca é como qualquer coisa aguda; no que trata à fineza das suas arestas, à agudeza dos seus ângulos, à pequenez das suas partículas e à rapidez dos seus movimentos, que em todos os sentidos fazem do fogo algo veemente e cortante, que corta de forma pungente o que quer que lhe apareça, devemos
62A considerá-las relembrando a origem da sua figura; e sobretudo que essa e não outra a natureza que divide os nossos corpos e os fragmenta em pequenas partes é justamente o que deu o nome e a sensação ao que nós agora chamamos "quente".

---

[212] Vide infra 73b-sqq.
[213] Vide infra 69a-sqq.

O contrário disto é evidente; todavia, que não fique privada de explicação. Dentre os líquidos que circundam o corpo, quando aqueles que têm partículas maiores se aproximam para expelirem os de partículas mais pequenas (como não lhes é possível ocupar os lugares deles, comprimem a humidade que há em nós), fazem uma coisa inamovível a partir de uma que é dotada de um movimento irregular através de homogeneização, compressão e solidificação. Porém, aquilo que é unido de forma contrária à natureza luta de acordo com a sua natureza para se afastar no sentido contrário, que é o seu estado próprio. A este embate e a este abalo pusemos os nomes "tremor" e "arrepio", enquanto que esta impressão em geral e aquilo que a provoca tem o nome "frio". B

Duro é aquilo a que a nossa carne cede, e mole é aquilo que cede à carne; determinam-se relativamente uns aos outros. Cede aquilo que está assente numa base pequena. Aquele que tem uma base de quadrados, estando assente firmemente, é a forma mais resistente, porque pode reunir grande densidade e tem muita firmeza. C

Para que se explique com o máximo de clareza o "pesado" e o "leve", examinemo-los juntamente com aquilo a que chamamos "por baixo" e "por cima". Não é nada acertado pensar que há por natureza dois lugares determinados e opostos que dividem o universo em duas partes: a de baixo, para onde é levado tudo quanto tenha uma massa corpórea; e a de cima, para onde tudo se dirige contrariado. Sabendo que o céu tem todo ele uma forma esférica, todos os pontos que são extremos D

por estarem à mesma distância do centro devem ser em igual medida extremidades; e quanto ao centro, afastado à mesma distância das extremidades, é forçoso acreditar que seja o oposto de todas as extremidades. Visto que o mundo é por natureza formado deste modo, qual dos pontos se diga estar no alto ou em baixo, para que não pareça com justiça que se está a aplicar designações nada adequadas? Com efeito, não é certo dizer que o local que está no centro do mundo seja por natureza em baixo ou em cima, mas sim no centro; já a periferia não está no centro nem tem em si nenhuma parte mais diferenciada do que outra em relação ao centro ou a qualquer outro dos opostos. Portanto, que tipo de designações contrárias se poderá aplicar àquilo que é em si mesmo semelhante em todos os aspectos e como se pode acreditar que está a 63A falar correctamente? Se houver um sólido em equilíbrio no centro do universo, de modo algum será levado em direcção a qualquer das extremidades, em virtude de serem semelhantes em todas as direcções. Mas se algo andasse em círculos à volta dele, achar-se-ia frequentemente nos antípodas e referir-se-ia ao mesmo ponto como "em baixo" e "em cima"[214]. Portanto, se o universo é todo esférico, tal como acabo de dizer, não faz sentido dizer que um sítio é em baixo e outro é em cima; de onde provêm estas designações e aquilo a que elas se aplicam, por causa das B quais nos acostumámos a descrever o céu como um todo e a dividi-lo deste modo, eis aquilo em que devemos estar de acordo ao supormos o que se segue.

[214] No *Sobre o Céu* (4.2, 308a34-b28), Aristóteles parafraseia esta secção do texto para especular sobre a esfericidade da Terra e a sua posição central no universo.

No sítio do universo de que a natureza do fogo mais participa e onde há mais quantidade acumulada daquilo a que ele se dirige, se alguém aí se aproximasse dele, supondo que tinha esse poder, e tirasse partes de fogo para as pesar numa balança, e, erguendo a balança, arrastasse à força o fogo para o ar que lhe é dissemelhante, é evidente que as partes mais pequenas cederiam mais facilmente do que as maiores – é que quando dois corpos são levantados por uma só força, torna-se inevitável que o mais pequeno anua mais facilmente à força e o maior menos, pois resiste até um certo ponto. Ao maior, que é levado para baixo, chamemos "pesado", e ao pequeno, que é levado para cima, chamemos "leve". É forçoso que nós sejamos levados a fazer isto mesmo em relação a este local. Por andarmos sobre a terra, separamos géneros térreos, às vezes até a própria terra, e, contra a natureza, atiramo-los com violência para o ar que é dissemelhante, pois ambos se mantêm naquilo de que são congéneres; mas o mais pequeno acompanha mais facilmente o arrastamento para o dissemelhante do que o maior. Por isso lhe atribuímos a propriedade "leve" a ele e "em cima" ao local para onde foi arrastado e ao oposto "pesado" e "em baixo". Consequentemente, é inevitável que essas propriedades se relacionem umas com as outras de maneiras diversas, em virtude de as massas destes géneros ocuparem um local oposto, umas em relação às outras – se compararmos o que é leve num lugar com o que é leve no lugar oposto, o que é pesado com aquilo que é pesado, o que está em baixo com o que está em baixo, o que está em cima com o

que está em cima, descobriremos que todos se tornam e são opostos, oblíquos e em tudo diferentes uns dos outros. Mas o aspecto particular que devemos ter em mente em relação a todos eles é que, para cada corpo, é o trajecto que conduz ao congénere que torna "pesado" aquele que o percorre e "em baixo" o lugar para onde se dirige; e o contrário é válido para os opostos destes[215]. Estão estabelecidas as causas que dizem respeito a estas propriedades. No que respeita à causa da impressão do "liso" e do "rugoso", qualquer pessoa pode percebê-la e explicá-la a outra pessoa: um resulta da dureza 64a misturada com a irregularidade; o outro é produzido pela homogeneidade combinada com densidade.

No que respeita às questões que são comuns a todo o corpo, resta uma importantíssima, que é a causa dos prazeres e das dores devidos às impressões sobre as quais temos discorrido, que, por receberem as sensações através de todas as partes do corpo, trazem consigo mesmas dor e prazer, simultaneamente[216]. Tomemos, pois, as causas que têm que ver com todas as impressões, sensíveis ou não sensíveis, relembrando a distinção que estabelecemos anteriormente[217] entre a natureza do que se move facilmente b e do que se move a custo. É de acordo com ela que devemos procurar tudo aquilo que temos a intenção de perceber.

Quando ao que por natureza se movimenta facilmente sobrevém uma impressão, por mais

[215] Isto é, aplica-se o mesmo princípio às noções "leve" e "em cima".

[216] Sobre a relação entre prazer e dor, vide *Fédon* 60b-c; *Filebo* 51a-sqq.; *Leis* 732d-734e; *República* 584b.

[217] Cf. supra 55e-56a.

brevemente que seja, as suas partículas diferentes espalham-se em círculo pelas outras partículas, produzindo nelas essa mesma impressão, até que, ao atingirem o discernimento[218], dão a conhecer a propriedade do agente. Pelo contrário, o que é estático e não tem nenhum movimento em círculo, apenas sofre a impressão, e não movimenta nenhuma das partículas circundantes, de tal forma que, em virtude de as partículas não a transmitirem umas às outras, a impressão inicial permanece neles imóvel, sem que esteja na totalidade do ser-vivo nem proporcione nenhuma sensação à parte afectada. Isto é o que acontece aos ossos, aos cabelos e a todas as outras partes maioritariamente térreas que temos em nós. Mas o que dissemos anteriormente tem que ver sobretudo com a visão e com a audição, porque é o fogo e o ar que exercem sobre eles uma influência mais importante. Quanto ao prazer e à dor, é necessário que tenhamos em mente o seguinte: uma impressão violenta e em desacordo com a natureza que se gera em nós de forma súbita é dolorosa, mas, pelo contrário, o regresso ao estado natural de forma súbita é aprazível; já uma impressão moderada e faseada não é sentida, aplicando-se o oposto aos seus opostos. Mas todas as impressões que se geram com facilidade são extremamente sensíveis; porém delas não participam nem dor nem prazer, como por exemplo as impressões que dizem respeito à visão em si, que, como foi dito anteriormente, é um corpo que durante o dia nos é aparentado. De facto, os cortes, as queimaduras e tudo

C

D

E

[218] *to phronimon*.

o resto que a afectam não lhes provocam dor nem prazer, quando regressa novamente à sua forma original; embora cause sensações intensas e manifestas em função das impressões que sofra e dos corpos com que de certo modo contacta quando contra eles colide, pois não há qualquer violência na sua dissociação e associação. Mas os corpos com partes maiores, que cedem com relutância ao que age sobre eles e transmitem os movimentos ao todo, sofrem prazer e dor – dor quando são alterados, 65A prazer quando regressam novamente ao estado original. Todos os que se desvanecem a si próprios gradualmente e se esvaziam, mas que se enchem de forma súbita e em larga escala, tornam-se insensíveis quando se esvaziam e sensíveis quando se enchem; e não provocam dores à parte mortal da alma, mas sim prazeres intensos. Isto é evidente em relação a substâncias fragrantes[219]. Mas todos os que são alterados de forma súbita e regressam gradualmente e com relutância ao seu estado original B proporcionam sensações absolutamente contrárias às que atrás referimos; é evidente que é o que acontece em relação às queimaduras e aos cortes no corpo.

Eis uma explicação razoável das impressões comuns a todo o corpo e dos nomes que foram dados aos agentes que as geram. Devemos agora tentar falar, tanto quanto nos for possível, do que se gera nas partes específicas do nosso corpo, das suas impressões e, mais C uma vez, das causas dos seus agentes. Primeiro, devemos esclarecer, na medida do possível, tudo quanto deixámos

[219] Semelhante ideia surge também no *Filebo* (51b) e na *República* (584b).

por dizer nos discursos anteriores acerca dos sucos[220], e das impressões particulares da língua. É evidente que também estas, tal como outras, se geram por meio de algumas associações e dissociações, mas, além disso, estão, mais do que qualquer outra coisa, relacionadas com a rugosidade e a lisura. Com efeito, todas as partículas terrosas que entram pelos vasos sanguíneos, que se prolongam até ao coração, são para a língua uma espécie de instrumentos de teste: colidem com as partes húmidas e tenras da carne e, ao dissolverem-se, contraem e secam os vasos sanguíneos[221]. As mais rugosas apresentam-se-nos como amargas e as que são menos rugosas como azedas. De entre elas, as que limpam os vasos sanguíneos lavam toda a superfície da língua. Fazem-no além da justa medida e excedem-se a ponto de dissolver parte da própria natureza da língua (tal como os salitres) e são todas chamadas "picantes", ao passo que as que são mais fracas do que o salitre e têm uma acção de limpeza na medida justa são "salgadas" – sem amargor áspero e evidenciando uma sensação mais amistosa.

D

E

Outras que, por terem partilhado do calor da boca e sido trituradas por ela, são inflamadas em conjunto e, em sentido inverso, queimam aquilo que as sobreaqueceu, são levadas para cima (em virtude da sua leveza) para junto da parte sensorial da cabeça, cortando tudo o que lhes sobrevenha; graças à natureza das propriedades que

66A

[220] Cf. supra 60a.

[221] Posteriormente, Aristóteles defenderá a mesma concepção: o paladar está sempre dependente de substâncias em estado líquido (*Sobre a Alma* 2.10, 422a8-35).

todas estas substâncias têm, elas foram chamadas "acres". Por outro lado, há partículas que foram diminuídas por putrefacção. Elas imiscuíram-se nos vasos sanguíneos estreitos por terem a mesma dimensão que as partículas terrosas e a mesma quantidade de ar que existe nos vasos sanguíneos, de tal forma que fazem com que eles se movimentem e misturem uns com os outros; quando estão misturadas, formam uma cerca e, como as de um tipo se imiscuem nas de outro tipo, dão origem a espaços vazios que são distendidos pelas partículas que entram. Quando um espaço vazio húmido, seja terroso ou em estado puro, se distende em torno do ar, forma um reservatório húmido com ar e gera-se um espaço vazio de água arredondado; os que são de água pura e translúcidos em toda a volta receberam o nome "bolha", enquanto que os que são terrosos e ao mesmo tempo movimentados e efervescentes são referidos com as designações "ebulição" e "fermentação". O responsável por estas impressões é chamado "ácido".

B

Uma impressão que seja contrária ao conjunto das que acabámos de falar é fruto de uma causa contrária. Sempre que a estrutura das partículas que entram em algo líquido é de natureza afim à da língua, aquelas alisam-na lubrificando as rugosidades, relaxando aquilo que foi comprimido em desacordo com a natureza e comprimindo aquilo que foi relaxado em desacordo com a natureza e restabelecendo tudo, tanto quanto possível, de acordo com a natureza; por todos estes remédios para as impressões violentas serem em tudo aprazíveis e amigáveis, eles foram chamados "doces".

C

Eis o que há a dizer sobre estes assuntos. Em relação à propriedade que diz respeito às narinas, não há formas a definir. É que todos os odores são semigerados, e acontece que não há qualquer forma com dimensão para ter um cheiro. Pelo contrário, os nossos vasos sanguíneos têm uma constituição demasiado estreita para os géneros de terra e de água e demasiado larga para os de fogo e ar, razão pela qual ninguém nunca sentiu nenhum cheiro destes corpos, pois os cheiros são gerados a partir daquilo que se liquefaz, apodrece, se dissolve ou evapora. Com efeito, os cheiros são gerados durante o estado intermédio em que a água se está a transformar em ar, ou o ar em água, e todos eles são vapor ou nevoeiro. Entre eles, o nevoeiro é o que passa de ar para água, e o vapor é o que passa de água para ar; daí que todos os cheiros sejam mais finos do que a água e mais espessos do que o ar. Isso é evidente quando um obstáculo se interpõe à respiração de alguém e outra pessoa lhe aspira o sopro respiratório com força. Nenhum cheiro é filtrado juntamente com ele, e passa somente um sopro respiratório livre de cheiros. Deste modo, as suas variedades formam dois grupos desprovidos de nome, visto que não advêm de uma determinada quantidade de espécies simples; então, às únicas duas que, com justiça, são manifestas chamemos-lhes "aprazível" e "desagradável"; uma exaspera e constringe toda a cavidade que em nós está situada entre a cabeça e o umbigo; a outra amacia esta zona e devolve-lhe alegremente o seu estado natural.

D

E

67A

Analisemos agora a terceira parte sensível que
B há em nós: a que diz respeito à audição. Devemos explicar por meio de que causas surgem as impressões que lhe dizem respeito. Estabeleçamos que, de um modo geral, o som é uma pancada infligida pelo ar e transmitida pelos ouvidos, cérebro e sangue até à alma, enquanto que a audição é o movimento dessa pancada que começa na cabeça e termina na região do fígado. Quando o movimento é rápido, o som é agudo; quando é mais lento, o som é mais grave[222]; se o movimento for constante, o som é uniforme e suave; no caso contrário
C será áspero. Se o movimento for possante, o som será amplo; caso contrário, será breve. No que trata à harmonia entre os sons, é inevitável que falemos dela em discursos posteriores[223].

Resta-nos ainda um quarto género de sensação que é forçoso que determinemos, pois envolve em si mesmo um grande número de variedades; a todas elas chamámos "cores". Trata-se de uma chama que emana de todos os corpos, cujas partículas têm a mesma dimensão que as do raio de visão de modo a produzir a sensação; nos discursos anteriores dissemos algo sobre as causas
D da origem da visão[224]. No que respeita às cores, eis a explicação que está mais de acordo com a verosimilhança e que parece ser adequada para expor detalhadamente. As partículas que vêm de outros corpos e chocam com o raio de visão são por vezes mais pequenas, por vezes maiores e por outras têm a mesma dimensão que as do raio de

[222] Princípio atribuído a Arquitas de Tarento (DK 47B1).
[223] Cf. infra 79e-80c.
[224] Cf. supra 45b-46c.

visão. As que são do mesmo tamanho são insensíveis e a essas chamamos-lhe "transparentes"; mas as maiores, que associam o raio de visão, e as mais pequenas, que o dissociam, são irmãs das que parecem quentes e frias à carne e amargas à língua; assim, chamamos-lhes "acres" porque aquecem. Quanto ao branco e ao preto, são impressões semelhantes àquelas, mas são geradas noutro órgão, motivo pelo qual aparecem de um modo diferente. Eis o modo como devemos nomeá-las: o "branco" é o que dilata o raio visual e o "preto" é o que faz o contrário. Quando se trata de um movimento mais pungente e de um outro género de fogo que chocam com o raio de visão e o dissociam até aos olhos, irrompendo com violência pelas entradas dos olhos, dissolvendo-as, fazem correr delas essa torrente de água e fogo a que chamamos "lágrimas". Quando este movimento, que é próprio fogo, se encontra com o fogo que vem no sentido oposto, um deles salta como um relâmpago, e o outro entra e extingue-se entre a humidade, gerando-se neste alvoroço todo o tipo de cores; a esta impressão chamamos "ofuscação" e àquilo que a produz damos os nomes "brilhante" e "resplandecente". Porém, quando o género de fogo intermédio entre estes dois chega à parte húmida dos olhos e se mistura com ela, não é resplandecente; em virtude de a humidade se misturar com o clarão do fogo, produz-se uma cor sanguínea, a que damos o nome "encarnado". Misturando o encarnado com o brilhante e o branco, gera-se o amarelo; em que proporção são misturados, não seria prudente explicá-lo, mesmo que alguém soubesse, pois a partir deles

E

68A

B

não seria possível expressar razoavelmente nem uma necessidade nem um discurso verosímil. O encarnado c misturado com o preto e o branco dá púrpura ou bistre, quando esta mistura é queimada e lhe é acrescentado mais preto. O fulvo gera-se com a mistura de amarelo e cinzento, o cinzento com a mistura de branco e preto, e o ocre de branco misturado com amarelo. Quando se combina branco com brilhante e se mergulha esta mistura em preto carregado, produz-se o azul-escuro; o azul-escuro misturado com branco dá azul-claro, e o fulvo misturado com preto dá verde[225].

Quanto às restantes cores, é relativamente evidente, a partir destes exemplos, a que misturas se d devem assemelhar de modo a salvaguardar a narrativa verosímil. Mas se alguém quiser examiná-las por meio de um teste prático, estaria a ignorar a distinção entre a natureza humana e a divina; porque, enquanto um deus é suficientemente conhecedor e ao mesmo tempo capaz[226] de fazer a mistura de muitas coisas em conjunto numa só e novamente de dissolver o que é uno em múltiplas coisas, nenhum homem é neste momento, nem alguma vez será capaz de fazer qualquer das duas operações.

e Uma vez criadas todas estas coisas deste modo e de acordo com a necessidade, o demiurgo do que é mais belo e melhor colocou-as como acessórias naquilo que é gerado, de modo a engendrar o deus auto-suficiente e mais perfeito, servindo-se a esse respeito das causas

[225] Sobre as relações entre estas e outras cores, vide Teofrasto, *História das Plantas* 6.2.5.

[226] *hikanôs epistamenos ama kai dynatos*.

instrumentais; mas foi ele próprio que forjou o bom funcionamento em tudo o que é deveniente. Por isso, é necessário distinguir duas espécies de causas: a necessária e a divina. E é a divina que devemos procurar em tudo, com vista à obtenção de uma vida feliz, na medida em que a nossa natureza o admita; quanto à necessária, é em função da divina que a procuramos, tendo em mente que sem as causas necessárias não nos podemos ocupar das próprias causas divinas, as únicas com que nos preocupamos, nem apreendê-las nem participar delas de qualquer modo. 69A

Assim, tal como os carpinteiros têm a madeira já preparada para trabalhar, temos nós agora também à nossa disposição os géneros das causas já filtrados, a partir dos quais é forçoso que teçamos o resto do discurso. Regressemos, por um breve instante, de novo ao princípio do discurso e voltemos rapidamente ao ponto a partir do qual aqui chegámos; tentemos providenciar uma cabeça (como final) à nossa narrativa[227] que esteja em harmonia com o que dissemos até aqui. É que, tal como foi dito de princípio[228], em virtude de estas coisas estarem desordenadas, o deus criou em cada uma delas uma medida que servisse de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem proporcionais. Essas proporções eram tantas quantas podiam ser e possuíam analogia e proporcionalidade. É que até àquele momento, nenhuma delas tomava parte B

[227] A mesma imagem é utilizada no *Górgias* (505c-d) e nas *Leis* (752a).

[228] Cf. 30a, 53a-b, 56c.

na ordem, a não ser que fosse por acaso, e nenhuma era inteiramente digna de ser chamada do modo que agora são chamadas, como "fogo", "água" e qualquer um dos c outros. Mas tudo isto o deus começou por organizar, e em seguida constituiu o universo a partir delas – um ser-vivo único que contém em si mesmo todos os outros seres-vivos, mortais e imortais. E ele mesmo se tornou demiurgo dos seres divinos, enquanto que atribuiu o encargo de fabricar os mortais àqueles que tinham sido gerados por si. Estes, imitando-o, depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornearam para ele um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma, mortal, que contém em si mesma impressões terríveis d e inevitáveis: primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro. Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade[229].

Por este motivo, temendo conspurcar a parte divina, o que não era de todo inevitável, estabeleceram e a parte mortal numa outra morada do corpo, separada daquela, e construíram um istmo e um limite entre

[229] Tal como Brisson (2001, p. 266, n. 599), cremos que será este o sentido, na medida em que a estrutura humana foi formada com uma parte de Necessidade que, apesar de irracional, se revela essencial à sua sobrevivência; neste caso, trata-se do desejo amoroso que potencia a procriação e garante a perenidade da espécie.

a cabeça e o peito, ao estabelecerem no meio deles o pescoço, para que fosse um separador. No peito, também chamado tórax, sediaram a parte mortal da alma. Visto que uma parte dela é, por natureza, mais forte e outra mais fraca, construíram uma divisória na cavidade do tórax, (70a) como se delimitam os aposentos das mulheres separados dos dos homens. Entre elas puseram o diafragma a servir de barreira. Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória[230], mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão[231] e, em conjunto com ela, refreasse pela força a espécie dos desejos, sempre que estes não quisessem de modo algum obedecer prontamente às ordens e aos decretos da cidadela do alto. Quanto ao coração, o entroncamento dos vasos sanguíneos e a fonte do sangue que circula com energia por todos os membros, estabeleceram-no na morada dos guardiões, para que, quando o sentimento de cólera fervilhasse por a razão anunciar que uma acção injusta a partir de causas exteriores ou que alguma se prepara a partir do íntimo, causada pelos desejos, tudo aquilo que no corpo há de sensível apreendesse imediatamente, através de todos os canais estreitos, as advertências e ameaças, estivesse atento, obedecesse em absoluto e, desta forma, permitisse que a parte mais nobre prevalecesse sobre tudo. No que respeita ao bater do coração perante a expectativa de perigos e o despertar de paixões, já que sabiam de antemão que era por causa

70A

B

C

---

[230] Trata-se do *thymos*, a parte passional da alma.
[231] *logos*.

do fogo que toda esta dilatação se produzia nas pessoas encolerizadas, os deuses engendraram um reforço, implantando a forma do pulmão, que, primeiro que tudo, é mole e exangue e, por outro lado, tem no seu interior cavidades perfuradas, como as de uma esponja, para que, ao receberem o ar e as bebidas[232], arrefecessem o coração e o dotassem de fôlego e acalmia quando aquece. Por isso talharam um canal desde a traqueia até ao pulmão e estabeleceram-no em volta do coração como uma almofada, para que, quando a paixão se desencadeasse dentro dele, ressaltasse contra algo que amortece e arrefece, para que se esforçasse menos, e, juntamente com as paixões, pudesse submeter-se mais facilmente à razão[233].

D

Quanto à parte da alma que deseja comida e bebida e tudo aquilo de que o corpo tem necessidade por natureza, essa parte eles estabeleceram entre o diafragma e o limite do umbigo, fabricando em toda esta região uma espécie de manjedoura para o sustento do corpo. Foi nesse lugar que aprisionaram esta parte da alma como se fosse uma criatura selvagem[234], mas que era necessário alimentar, para que no futuro pudesse existir uma espécie mortal. De modo a que estivesse sempre situada junto à manjedoura e estabelecida bem mais longe do centro de decisões, provocando nele o menos possível de distúrbios e clamores, e a parte

E

[232] Note-se que o sistema digestivo descrito por Timeu prevê que os alimentos e os líquidos ingeridos passem pelos pulmões.

[233] *logos*.

[234] Sobre a necessidade de aprisionar a alma, vide *República* 588c-sqq.

mais poderosa pudesse deliberar com tranquilidade sobre tudo o que respeita ao conjunto e a cada parte, atribuíram-lhe esta arrumação espacial. Estavam conscientes de que ela não conseguia compreender a razão, e, se de algum modo apreendesse alguma das sensações, não estaria na sua natureza a capacidade de perceber algo que pertencesse à razão; em vez disso, de noite e de dia seria extremamente influenciada por representações e simulacros[235]. De acordo com isto, um deus delineou um plano conforme à sua intenção: constituiu a espécie do fígado e estabeleceu-o na morada desta parte da alma. Fabricou-o espesso, liso e brilhante e contendo doce e amargor, para que a potência das noções, ao transportá-las do intelecto até ele, como num espelho que recebe impressões e fornece reflexos a quem o contemplar, o atemorizasse, ao trazer-lhe ameaças terríveis e, fazendo uso da sua parte congénere que tem amargor, espalhasse o amargo por todo ele e fizesse aparecer as cores da bílis, contraindo-o até se fazer áspero e todo rugoso, vergando e contraindo o lobo a partir da posição correcta e obstruindo e fechando a vesícula e as entradas, de modo a provocar dores e náuseas. Em sentido oposto, quando algum movimento inspiratório reflecte do pensamento[236] simulacros de suavidade, converte o amargor em tranquilidade, pois esse movimento não quer ser anexado a uma natureza contrária à sua. Em vez disso, com recurso à doçura que está por natureza presente no fígado, corrige tudo

71A

B

C

---

[235] *hypo de eidôlôn kai phantasmatôn.*
[236] *dianoia.*

D para ficar correcto, liso e livre, tornando agradável e de bom humor a parte da alma que está estabelecida junto do fígado, passando a noite de forma tranquila e fazendo uso da divinação durante o sono, dado que não participa da razão nem do pensamento[237]. Aqueles que nos constituíram, ao lembrarem-se da ordem do seu pai, que lhes tinha mandado fazer o género mortal da melhor forma possível dentro das suas capacidades, rectificaram

E as suas deficiências deste modo (com o estabelecimento da divinação), para que de algum modo ele tivesse ligação à verdade. Eis um indício suficiente de que o deus concedeu a divinação à insensatez humana; é que ninguém participa da divinação inspirada e verdadeira em consciência, mas sim quando o seu pensamento[238] é suspenso durante o sono ou pela doença, ou se for adulterado por qualquer tipo de delírio. Por outro lado, é em consciência que o Homem deve compreender o que foi dito – depois de o trazer de novo à memória – em sonhos ou em estado de vigília sob o efeito da natureza da

72A divinação e do delírio; quanto aos simulacros que tenha visto, deve, por meio da reflexão, explicar de que modo e por que motivo cada um deles possa significar algo de mau ou de bom, quer pertença ao futuro, ao passado ou ao presente. Enquanto aquele que está possuído se mantiver neste estado, não cumprirá a tarefa de distinguir por si próprio o que lhe foi dado a conhecer ou a ouvir, pois está certo o velho dito: "Pertence somente ao sábio cumprir a sua tarefa de se conhecer a si mesmo"[239]. Daí

---

[237] *logou kai phronêseôs ou meteiche*.

[238] *phronêsis*.

[239] É logo no *Cármides* (161b, 164d) que é referida a

que a norma tenha estabelecido que o género dos profetas seja intérprete das divinações inspiradas. Há quem lhes chame "adivinhos", ignorando por completo que eles interpretam revelações e aparições por meio de enigmas, e de modo algum são adivinhos, pelo que será mais justo chamar-lhes "profetas de assuntos divinatórios". B

É por isto que a natureza do fígado é assim e foi graças à divinação que lhe foi atribuído este lugar que descrevemos. Além disso, é ainda enquanto cada criatura está viva que este órgão fornece os sinais mais visíveis, já que depois de lhe ter sido privada a vida torna-se cego e os sinais que fornece são muito obscuros para terem uma significação evidente. Mas a estrutura do órgão vizinho[240] e o facto de o lugar desta entranha ser à esquerda é em favor do fígado: para o manter sempre brilhante e limpo, como se fosse um trapo de limpar o espelho que está sempre à mão e disponível para ser utilizado. Por isso, sempre que por causa de uma doença do corpo se geram impurezas junto do fígado, a porosidade do baço depura-as e absorve-as todas, pois é feito de uma trama permeável e exangue. Daí que, quando fica preenchido por aquilo que filtra, aumenta de tamanho e fica ulcerado; porém, quando o corpo é purgado, diminui de tamanho e retoma a sua forma original. C D

Portanto, no que diz respeito à alma, se nós falámos com verdade sobre a sua parte mortal, sobre a divina, de que modo, com a colaboração de quê e por que razão

obrigatoriedade de o filósofo procurar cumprir a máxima délfica "conhece-te a ti mesmo".

[240] O baço.

foi estabelecida separadamente, somente o poderemos afirmar com certeza depois de um deus o confirmar. Que o que nós dissemos é verosímil, devemos arriscar a declará-lo agora e mais ainda quando reflectirmos sobre E essa matéria. E declaremo-lo então.

De acordo com os mesmos pressupostos, devemos abordar agora o que se segue: como foi gerado o resto do corpo. Será mais adequado seguir este raciocínio em vez de qualquer outro para explicar a sua constituição. Os que constituíram a nossa espécie estavam a par da licenciosidade que haveria em nós em relação à bebida e à comida, e que, por causa da gula, consumiríamos muito mais do que a medida necessária. Para que não tivéssemos uma morte rápida, por causa das doenças, e para que a espécie dos mortais, ainda incompleta, não acabasse de imediato – uma vez previstas estas coisas –, 73A os deuses estabeleceram o chamado baixo ventre como receptáculo da bebida e da comida supérfluas, e enrolaram em volta dele os intestinos para que os alimentos não passassem pelo corpo rapidamente e isso obrigasse a que ele tivesse necessidade de outro alimento, tornando-se insaciável. Por causa da gula, a espécie humana tornar-se-ia completamente estranha à filosofia e às Musas, e seria desobediente à parte mais divina que há em nós.

No que respeita aos ossos, à carne e à natureza B deste tipo de elementos orgânicos, eis o que se passou. Para todas as estruturas, o ponto de partida foi a geração da medula. De facto, os laços da vida, desde que a alma está unida ao corpo, foram presos a ela e constituíram a raiz da espécie mortal; mas a medula em si foi gerada

a partir de outras substâncias. Com efeito, de entre os triângulos, os primeiros em regularidade e lisura que, em virtude da sua precisão, eram mais capazes de produzir fogo, água, ar e terra, o deus escolheu-os separadamente dos outros géneros, misturou-os uns com os outros na medida certa, concebendo uma mistura de sementes para todo a espécie mortal, e produziu a medula a partir deles. Em seguida, plantou e aprisionou nela os géneros de alma, e, na sua distribuição inicial, dividiu imediatamente a medula em figuras equivalentes em número e qualidade aos das figuras que estava destinado que cada espécie tivesse. Depois, moldou em forma de círculo perfeito essa parte da medula, a qual, semelhante a um terreno lavrado, havia de receber a semente divina, e chamou-lhe "encéfalo", de tal forma que, quando cada ser-vivo estivesse acabado, o recipiente que o contivesse seria a cabeça. Aquilo que era suposto conter o resto da alma (a sua parte mortal) dividiu-o em figuras redondas e, ao mesmo tempo, alongadas; a este conjunto deu o nome "medula", e, lançando a partir delas os laços de toda a alma, como a partir de âncoras, formou em torno dela todo o nosso corpo, tendo primeiro construído à volta de todo o conjunto uma protecção feita de osso. c d

Quanto à constituição do osso, ela processou-se do seguinte modo: depois de ter peneirado terra pura e lisa, misturou-a e humedeceu-a com medula; em seguida, pô-la no fogo; depois mergulhou-a em água, pô-la novamente no fogo e outra vez em água. Repassando-a várias vezes deste modo num e noutro, tornou-a impassível de ser dissolvida por ambos. Foi desta mistura e

que se serviu para tornear uma esfera óssea à volta da cabeça, na qual deixou ficar uma saída estreita. Em
74A redor da medula do pescoço e do dorso estendeu as vértebras, semelhantes a gonzos, que moldou a partir da mesma mistura, começando pela cabeça e atravessando todo o dorso. Cercou toda a semente, para deste modo a manter a salvo com uma vedação pétrea onde criou articulações, servindo-se das propriedades do Outro que colocou no meio deles em virtude do movimento e da flexibilidade. Mas, prevendo que a condição da natureza óssea seria mais fragmentável do que devia
B ser e muito inflexível – se fosse aquecida e novamente arrefecida, gangrenaria rapidamente – e que a semente dentro dela se destruiria, concebeu deste modo e por estes motivos o género dos tendões e da carne, para que, unindo todos os membros com os tendões, que distendem e contraem em torno das vértebras, o corpo se pudesse dobrar e estender. A carne seria uma protecção contra as queimaduras e um obstáculo para o frio e ainda para as quedas, semelhante a uma
C almofada que cede de forma mole e suave ao peso dos corpos. Por conter dentro de si própria uma humidade quente que durante o Verão seria exsudada, produziria no exterior de todo o corpo uma agradável frescura e durante o Inverno, novamente por meio deste fogo, repeliria adequadamente as investidas do frio que o cerca do exterior. Tendo isto em consideração, aquele que nos moldou, como se trabalhasse a cera, fez uma mistura e uma combinação harmoniosa de água, fogo e terra, aos quais acrescentou um fermento composto de

ácido e de sal, e constituiu a carne mole e suculenta. D

No que respeita à natureza dos tendões, de osso e de carne sem fermento, misturou-os num só composto com propriedades intermédias àqueles dois, servindo-se da cor amarela. Daí que os tendões apresentem a propriedade de serem mais compactos e viscosos do que a carne, mas mais moles e húmidos do que os ossos. Com eles, o deus envolveu os ossos e a medula; depois de ter unido os ossos uns com os outros aos tendões, de seguida cobriu todos eles com carne por cima. Os ossos E que continham mais alma envolveu-os com muito menos carne e os que tinham menos alma dentro de si, envolveu-os com muita e mais compacta. Junto às articulações dos ossos, onde a razão[241] mostrava que não havia qualquer necessidade de carne, ele fez crescer a carne com pouca espessura, para que os corpos não se fizessem difíceis de carregar e se tornassem avessos ao movimento, pois impediriam as flexões; e, por outro lado, para que, as carnes abundantes e excessivamente densas, compactadas umas com as outras, não causassem insensibilidade em virtude da sua firmeza nem fizessem os corpos muito avessos à memória e torpes de pensamento[242]. É por isso que as coxas, as pernas e a zona das ancas, os ossos da zona do braço e do antebraço e todos os que em nós 75A são desprovidos de articulação, isto é, todos os ossos que, por terem pouca alma na sua medula, são vazios de pensamento[243]; todas estas zonas estão completamente preenchidas de carne. Pelo contrário, as partes com

[241] *logos*.
[242] *dysmnêmoneutotera kai kôphotera ta peri tên dianoian*.
[243] *phronêsis*.

pensamento têm menos carne – excepto quando o deus constituiu alguma parte de carne autónoma por causa dos sentidos, como a espécie da língua, por exemplo; mas na maior parte dos casos, passou-se daquele modo. É que a natureza gerada da Necessidade e por ela criada de modo algum admite ao mesmo tempo uma estrutura
B óssea compacta, muita carne e acuidade sensorial. Mais do que todas, seria a estrutura que circunda a cabeça que teria estes atributos, contanto que elas pudessem ocorrer ao mesmo tempo, e, por outro lado, se o género dos homens tivesse uma cabeça coberta de carne e tendões – isto é, forte – granjearia uma vida duas ou mais vezes maior, mais saudável e mais livre de dores do que agora. Nesse momento, os demiurgos da nossa geração, ao
C reflectirem sobre se o género que estavam para criar havia de ter uma vida mais longa e pior, se uma mais breve e melhor; e decidiram que, por todos os motivos, deviam preferir uma vida mais curta que fosse melhor a uma mais longa que seria mais trivial. Daí que não tenham recobrido a cabeça com carne e tendões, mas sim com um osso fino, pois ela não se destinava a fazer qualquer flexão. Foi por todas estas razões que a cabeça aplicada a todos os homens é mais própria para sentir e mais dada ao pensamento, e por outro lado muito frágil. No que respeita aos tendões, foi deste modo e por estes motivos que o deus os pôs em
D círculo ao fundo da cabeça, colando-os uniformemente à volta do pescoço, e lhes uniu as extremidades dos maxilares por baixo da natureza do rosto. Quanto aos outros, distribuiu-os por todos os membros, unindo cada articulação à sua articulação contígua.

Em relação às propriedades da nossa boca, foi com vista ao que é necessário e melhor que aqueles que a apetrecharam a apetrecharam de dentes, língua e lábios, segundo a forma como hoje está disposta, concebendo a entrada com vista à necessidade e a saída com vista ao melhor; é que tudo quanto entra, dado ao corpo como alimento, diz respeito ao necessário, e o fluxo de palavras, que corre para o exterior e auxilia o pensamento[244], é o mais belo e excelente de todos os fluxos. E

Não era possível deixar a cabeça calva só com o osso, por causa das intempéries de cada uma das estações, nem, por outro lado, consentir que ela ficasse oculta por uma massa de carne que a tornaria muda e insensível. Como a natureza do que tem carne não secasse, foi separada dela uma grande camada superficial 76A a que agora chamamos pele. Esta camada, em virtude da humidade que circunda o cérebro, uniu-se a si mesma e propagou-se em círculos até que cobriu a cabeça; a humidade, que irrompia sob as costuras, irrigou-a e encerrou a camada no cume da cabeça, como se tivesse dado um nó. Há variadas formas de sutura em função da acção das órbitas da alma e do alimento: essas suturas são em maior número quando essas forças se opõem muito umas às outras e em menor quando se B opõem menos. Através do fogo, a divindade perfurou toda a pele em círculos, e as secreções eram expelidas ao passarem pela pele para o exterior; tudo quanto fosse húmido e quente em estado puro saía. Por outro lado, a mistura constituída pelos mesmos elementos que a pele

[244] *phronêsis*.

elevou-se pelo movimento e estendeu-se muito para fora, pois tinha uma finura igual à das perfurações. Mas, em virtude da sua lentidão, foi empurrada novamente do exterior para o interior pelo ar circundante. Encheu c a pele e ganhou raízes debaixo dela.

Foi por causa destes fenómenos que nasceu na pele o género do cabelo, fibroso e congénere da pele, mas mais sólido e mais denso por causa da compressão provocada pelo arrefecimento; esse processo de compressão ocorre quando cada cabelo é separado da pele e arrefece. Foi deste modo que aquele que nos fez produziu uma cabeça cabeluda, servindo-se das causas que referimos, por considerar que, em vez de carne, era necessário haver uma cobertura à volta do cérebro (tendo em vista a sua segurança) que fosse leve e capaz d de lhe garantir sombra no Verão e abrigo no Inverno, sem que se gerasse qualquer obstáculo que impedisse a capacidade sensorial. No local à volta dos dedos, onde se entrecruza o tendão, a pele e o osso, a mistura destes três, quando secou por completo, deu origem a uma única pele dura que reunia todos os outros – fabricada com estas causas acessórias, mas produzida com o pensamento como causa principal[245] e tendo em vista aqueles que viriam a seguir. É que aqueles que nos constituíram tinham conhecimento de que um dia as mulheres e os outros animais selvagens seriam gerados a e partir dos homens e também sabiam que muitas dessas criaturas teriam que se servir das garras para muitos fins; daí que, ao mesmo tempo que eram gerados os homens,

[245] *tê de aitiôtatê dianoia eirgasmenon*.

eles fizeram um esboço das garras. Foi deste modo e por estes motivos que criaram a pele, os pêlos e as unhas nas extremidades dos membros.

Logo que todas as partes e todos os membros do ser-vivo mortal ficaram naturalmente combinados, seria forçoso que este tivesse uma vida exposta ao fogo e ao ar. Visto que ele seria consumido e desgastado e, por causa disso, pereceria, então os deuses conceberam um auxílio para ele. Criaram uma natureza congénita da humana, tendo misturado outras sensações com outras figuras, de modo a que resultasse um outro ser. Trata-se das árvores, das plantas e das sementes, actualmente educadas entre nós e domesticadas pela agricultura; porém, antigamente existiam somente géneros bravios, os quais eram mais velhos do que os dos nossos dias. A tudo quanto participe da vida podemos chamar-lhe correctamente ser-vivo, segundo parece. Porém, esta espécie de que falamos participa da terceira forma de alma[246], que está estabelecida entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio ou com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites[247]. De facto, mantém-se passiva em relação a tudo, rodando ela própria em si mesma e em torno de si mesma[248], repelindo o movimento do exterior e fazendo

77A

B

C

[246] Trata-se da parte apetitiva (*epithymia*).

[247] Ao fazer derivar a alma das plantas da terceira forma de alma, Timeu justifica assim o facto de os seres vegetais estarem desprovidos de pensamento, ainda que sejam duais.

[248] Também no *Fedro* (245c-d) é sublinhado o movimento da alma em torno de si mesma.

uso do que é seu congénere, pois a sua geração não lhe permitiu perceber por natureza nada de si própria nem raciocinar. Por isso, ainda que tenha vida e não seja nada senão um ser-vivo, mantém-se estática e enraizada, privada de movimento próprio.

Depois de os seres mais poderosos plantarem todos estes géneros como alimento para os mais fracos (nós) equiparam o nosso próprio corpo com canais, tal como se talham regos nos jardins, para que fosse como que irrigado por uma torrente que o inunda. D Primeiro, talharam dois canais escondidos por baixo do ponto onde se juntam a pele e a carne, os vasos sanguíneos dorsais[249] (que são dois), porque acontece que o corpo é duplo: tem um lado direito e um esquerdo. Lançaram estes vasos sanguíneos ao longo da coluna, encerrando entre eles a medula geratriz[250], para que se desenvolvesse ao máximo e, fluindo em abundância dali para os outros locais, a corrente gerada pudesse providenciar uma irrigação uniforme. E Em seguida, dividiram os vasos sanguíneos à volta da cabeça e enlaçaram as extremidades de modo a ficarem enrolados uns nos outros, flectindo os do lado direito para o lado esquerdo do corpo e os do lado esquerdo para o lado direito, de modo a que fizessem uma ligação com a pele entre a cabeça e o corpo, já que esta não estava envolvida com tendões em círculo no topo, e para que todo o corpo distinguisse o efeito das sensações provenientes de cada uma das partes.

[249] A artéria aorta e a veia cava (inferior e superior).
[250] Espinal medula.

Logo de seguida, os deuses prepararam a irrigação da forma que se segue; perceberemo-la mais facilmente se concordarmos de antemão com isto: todos os corpos constituídos a partir de partículas mais pequenas são impermeáveis aos de partículas maiores, e os de partículas maiores não conseguem ser impermeáveis aos de partículas mais pequenas; de todos os géneros, o fogo é o que é constituído por partículas mais pequenas, daí que atravesse a estrutura da água, da terra e do ar, enquanto nada é impermeável a ele. Devemos ter em mente que se passa o mesmo com o nosso abdómen[251]: quando a comida e a bebida caem dentro dele, ficam retidos; no entanto, o sopro respiratório e o fogo não conseguem, pois são constituídos por partes mais pequenas do que as da constituição do abdómen. Portanto, o deus serviu-se deles para fazer a irrigação desde o tórax até aos vasos sanguíneos, tecendo uma trança de ar e de fogo, semelhante a uma nassa[252] com dois funis à entrada, e fez um desses dois bifurcado; a partir destes funis estendeu uma espécie de junco em círculos por toda a trança até às extremidades. Todo o interior do entrançado era constituído por fogo, enquanto que os funis e o invólucro tinham a forma do ar. Pegando nele, colocou-o da seguinte forma no interior do ser-vivo que moldava. Um dos funis largou-o na boca. Como esse era o bifurcado, esticou uma das ramificações até ao pulmão pela traqueia abaixo, e a outra até ao abdómen ao longo da

78A

B

C

[251] *koilia*. Este termo designa toda a cavidade toráxica que inclui os sistemas digestivo e respiratório.

[252] Uma espécie de camaroeiro utilizado pelos pescadores para reter o peixe.

traqueia; a outra dividiu-a e fez passar cada uma das duas partes em conjunto pelos canais do nariz, de tal forma que, visto que a segunda não passa pela boca, todos os D fluxos daquela são cumpridos por esta. Quanto ao resto da nassa, o invólucro, ele fê-la crescer à volta de toda a cavidade do nosso corpo e fez tudo de forma a que umas vezes todo ele fluísse docemente pelos funis – os quais são feitos de ar – , e outras vezes os funis se esvaziassem. Visto que o corpo é permeável, fez, por outro lado, que a trança entrasse por ele e novamente saísse. Já os raios de fogo encerrados dentro dele, eles seguiriam o ar de um lado para o outro; e isto não cessaria enquanto o ser-vivo E mortal mantivesse a sua constituição. Foi por isso que aquele que estabeleceu as designações se referiu a isto pondo-lhes os nomes "inspiração" e "expiração". Todas estas acções e impressões foram geradas no nosso corpo para que ele, sendo irrigado e refrescado, se alimentasse e vivesse. É que sempre que a respiração se dirige de dentro para fora e de fora para dentro, o fogo unido ao seu interior segue-a. Neste constante vaivém, entra 79A pelo abdómen e apropria-se da comida e da bebida; dissolve-os, dividindo-os em pequenas partes, leva-os pelos poros por onde se desloca e despeja-os nos vasos sanguíneos, como a água de uma fonte em canais, e faz fluir pelo corpo as torrentes dos vasos sanguíneos, como num aqueduto.

Vejamos novamente as impressões da respiração e de que causas se serve para ser do modo como é agora. Passa-se o seguinte: quando já não há nenhum vazio em que possa entrar alguma das coisas que se movimentam,

e como o sopro respiratório sai de dentro de nós, o que se sucede é evidente para todos: ele não vai para o vazio, mas empurra o ar que está próximo de si para fora do seu lugar; este, ao ser empurrado, desloca incessantemente o ar próximo de si e, de acordo com esta necessidade, todo ele se desloca, num movimento circular, em direcção ao lugar de onde sai o sopro respiratório. Entra nesse lugar e preenche-o, seguindo o sopro respiratório. E tudo isto ocorre em simultâneo, semelhante ao girar de uma roda por não existir qualquer vazio. É por isso que a zona do peito e do pulmão, quando expele o sopro respiratório para o exterior, fica novamente cheia do ar que circunda o corpo, pois este entra através da carne porosa e circula dentro dele; quando o ar regressa e se dirige para o exterior através do corpo, força o ar inspirado a entrar pela passagem das narinas e pela boca. Devemos estabelecer que a causa deste princípio é a seguinte: em todos os seres vivos, as partes interiores que circundam o sangue e os vasos sanguíneos são as mais quentes, como se, dentro do próprio corpo, houvesse uma fonte de fogo; foi isto que comparámos à trança da nassa, quando foi dito que toda ela estava entretecida com fogo no centro e as outras partes do exterior com ar. Portanto, devemos admitir que o que é quente se dirige por natureza para o exterior em direcção ao lugar de que é congénere. Como há duas saídas – uma através do corpo para o exterior, outra através das boca e das narinas – quando corre para uma, empurra o ar em círculos na outra; o ar empurrado em círculos choca contra o fogo e é aquecido; o que sai é arrefecido. À medida que se dá o intercâmbio de calor

B C D E

e o ar que transita pela outra saída fica mais quente, este, por ser mais quente, é o que está mais inclinado a voltar àquela saída; movimentando-se por natureza na sua direcção, empurra em círculos o ar que vai para a outra. Por receber sempre os mesmos impulsos e reagir sempre da mesma maneira, ao oscilar de um lado para o outro e ao produzir este movimento circular, provoca, por meio desta duplicidade, a formação de inspiração e expiração.

Devemos em igual medida procurar também a 80a explicação para os efeitos relacionados com as ventosas medicinais[253], com a deglutição e com os projécteis – quer os que são lançados para o ar, quer os que são lançados para a terra – e também de todos os sons, rápidos ou lentos, que nos aparecem como agudos e graves, os quais recebemos como estando desprovidos de harmonia por causa da dissemelhança do movimento que geram em nós, ou como sendo harmoniosos em virtude da semelhança. De facto, os sons mais lentos apanham os movimentos que de entre os mais rápidos chegaram primeiro e, quando esses movimentos estão a b cessar e atingem a constância, chocam com os últimos e põem-nos em movimento. Contudo, quando os apanham, não lhes incutem um outro movimento que os transtorne. Ao ajustar a origem do movimento mais lento e o termo do mais rápido, quando este está a abrandar na altura em que atingiu a semelhança, o deus misturou o agudo e o grave em conjunto numa

[253] Plutarco, nas *Questões Platónicas* (1004D-1006D), fornece uma explicação pormenorizada deste método terapêutico.

só impressão; daí que cause prazer aos insensatos e boa-disposição aos intelectuais[254] por representar a harmonia divina em movimentos mortais.

O mesmo se passa com todos os fluxos de água, a queda de raios, as maravilhas da atracção do âmbar e da pedra de Héracles[255]. A atracção não intervém de qualquer modo em nenhum de todos estes objectos, mas será evidente para quem os investigar adequadamente que é por causa destes acidentes (em virtude de não existir o vazio e de eles se empurrarem em círculos entre si, por vezes separando-se e por vezes combinando-se, trocando de lugar entre si e dirigindo-se todos para o que lhes é próprio) que eles se entretecem uns com os outros e fabricam fenómenos admiráveis. C

Também o processo de respiração, a partir de onde este discurso começou, é gerado de acordo com estes pressupostos e pelas mesmas causas, como foi dito em discursos anteriores[256]. O fogo desfaz os alimentos e é elevado dentro de nós, ao acompanhar o sopro respiratório, e, por meio dessa oscilação, enche os vasos sanguíneos desde o abdómen, irrigando-os com o que nele desfez; é por isto que em todos os seres-vivos a corrente de alimentos circula deste modo por todo o corpo. Estas partículas acabadas de ser cortadas das suas congéneres, umas de frutas, outras de vegetais que o deus plantou para nós com esta finalidade – ser alimento D E

[254] Este duplo efeito da música em função da natureza do ouvinte fora já abordado em 47d.

[255] Magnetite. Esta concepção é também atribuída a Empédocles (DK 31A89).

[256] Cf. supra 79a-e.

–, assumem cores variadas por terem sido misturadas conjuntamente; porém, o encarnado é a cor que mais as envolve, pois consiste na aparência produzida no líquido pelo corte do fogo. Daí que o fluido que corre pelo nosso 81a corpo – a que chamamos "sangue" e que é o alimento da carne e da totalidade do corpo, graças ao qual cada parte irrigada enche o sítio que se esvazia – tenha a cor e o aspecto que descrevemos. O mecanismo de enchimento e esvaziamento é gerado tal como o movimento de todo o universo foi gerado, segundo o qual tudo o que é seu congénere se movimenta em direcção a si próprio. Aquilo que nos rodeia no exterior dissolve-nos e decompõe-nos incessantemente, remetendo cada espécie para aquilo que lhe é aparentado, mas as partículas de sangue, fragmentadas dentro de nós e envolvidas pela estrutura de cada um dos seres-vivos como por um céu, b são obrigadas a imitar o movimento do universo; como cada uma das partículas divididas dentro de nós se dirige ao que é nosso congénere, o vazio deixado é novamente preenchido. Quando desprendem mais do que recebem, todos os seres perecem; mas, quando desprendem menos, crescem. No tempo em que toda a estrutura do ser-vivo é jovem, quando os seus triângulos são novos, como acabados de acabados de sair da oficina[257], mantêm-se resistentes e coesos mutuamente; embora todo o corpo seja uma composição delicada, visto que foi acabada de c gerar a partir da medula e alimenta-se de leite. Quanto aos triângulos que envolve em si mesma e que provêm do exterior (aqueles de que se hão-de formar o alimento

[257] Metáfora importada de Aristófanes (*Tesmofórias* 52).

e a bebida), por serem mais velhos e mais frágeis do que os triângulos dela, domina-os e corta-os com os seus que são novos, e o ser-vivo faz-se maior por ser alimentado por muitas substâncias semelhantes[258]. Mas quando o sustentáculo dos triângulos relaxa em virtude de eles terem disputado muitos confrontos, durante muito tempo e contra muitos inimigos, eles já não conseguem cortar e assimilar nenhum dos triângulos do alimento que entram; mas, pelo contrário, os seus são facilmente divididos pelos que entram do exterior – todo o ser-vivo perece, ao ser deste modo dominado; e a esta impressão chamamos "velhice". Por fim, quando os elos dos triângulos que estão unidos em torno da medula já não aguentam e são separados pelo esforço, desprendem os laços da alma, que, ao ser libertada de acordo com a natureza, desvanece-se de forma aprazível; é que tudo o que acontece em desacordo com a natureza é doloroso, mas o que se gera de forma natural é agradável. Por isso, de acordo com este pressuposto, a morte é dolorosa e violenta se for causada por ferimentos ou decorrente de doenças, e a morte que ocorre na sequência da velhice – de que é, por natureza, o culminar – é a menos penosa e tem mais prazer do que dor.

D

E

De onde provêm as doenças, isso é evidente para todos. Visto que o corpo é composto de quatro elementos – terra, fogo, água e ar – uma doença é gerada pelo excesso ou pela falta (contra a natureza) de algum deles ou por uma mudança de lugar, quando um elemento

82A

[258] A ideia de que as substâncias se alimentam daquilo que lhes é afim será também partilhada por Aristóteles (*Sobre a Geração e a Corrupção* 333a36-b16).

abandona o lugar que lhe corresponde por natureza para ocupar um que lhe é estranho; ou então, pois acontece que existe mais do que um género de fogo e de outros elementos, quando um deles toma para si mesmo algo que não lhe é adequado – todos os fenómenos desta natureza provocam distúrbios e doenças. Quando cada um deles é gerado ou deslocado contra a natureza, B torna-se quente o que outrora fora frio, o que é seco vai tornar-se húmido, o que é leve torna-se pesado, e eles sofrem toda a espécie de mudanças. É que, segundo dizemos, só se o mesmo for adicionado ou subtraído ao mesmo, na mesma medida e da mesma maneira segundo a proporção correcta, é que o mesmo poderá ser ele próprio, são e saudável; mas aquele que transgredir algum destes limites, separando-se ou adicionando-se, produzirá todo o tipo de alterações, doenças e destruições incontáveis.

Visto que foram constituídas estruturas secundárias, de acordo com a natureza, há uma segunda C ordem de considerações a fazer sobre as doenças por aquele que quer percebê-las. É que a medula, o osso, a carne e o tendão são compostos a partir daquelas estruturas – também o sangue, embora de um modo diferente, foi gerado a partir dos mesmos elementos. A maioria das doenças sobrevém do modo que foi descrito, mas com as mais graves de entre elas, as mais difíceis de suportar, passa-se o seguinte: quando a génese daquelas estruturas sofre uma inflexão em relação ao que lhe é natural, elas corrompem-se. De acordo com a natureza, a carne e os tendões são gerados a partir do sangue – os

tendões a partir das fibras de natureza idêntica à sua, e a carne a partir do coágulo que se forma quando se separa das fibras. A partir dos tendões e da carne escorre uma substância viscosa e brilhante que cola a carne à natureza dos ossos e, ao alimentar os ossos que estão em torno da medula, fá-lo crescer, enquanto que o género mais puro, mais liso e mais brilhante dos triângulos, ao ser filtrado pela espessura dos ossos e liquefeito, vai pingando dos ossos e irriga a medula. Quando cada etapa se processa desta maneira, surge, em grande parte dos casos, a saúde, mas ocorre a doença, quando se passa o contrário. É que, quando a carne se liquefaz e, inversamente, expele para os vasos sanguíneos o resultado da dissolução, então nos vasos sanguíneos fica muito sangue díspar, pois está multiplamente alterado por cores e azedumes, e ainda por propriedades ácidas e salinas, além de que contém toda a espécie de bílis[259], soros e fleumas. Depois de todos serem reconstituídos e corrompidos, começam por deteriorar o próprio sangue, e, sem que eles forneçam qualquer alimento ao corpo, circulam por todo lado através dos vasos sanguíneos, sem obedecerem à ordem natural das órbitas, hostis a si mesmos, por não retirarem qualquer proveito de si próprios, e inimigos das estruturas do corpo que se mantêm no lugar que lhes compete, as quais, por seu turno, deterioram e dissolvem.

D

E

83A

Quando a parte da carne que se vai dissolver é muito velha, torna-se difícil de assimilar; então, é enegrecida

[259] Há dois tipos de bílis: a branca e a negra (cf. infra 82e, 83c).

por um incêndio prolongado, e, por ser completamente consumida, torna-se amarga e ataca de forma terrível B por todo o corpo – mesmo aquilo que ainda não foi consumido. Por vezes, quando a parte amarga é reduzida a partes mais pequenas, em vez de amargor, a cor negra faz-se acompanhar de acidez; outras vezes, quando o amargor é mergulhado no sangue, adquire uma cor mais avermelhada, e, como o negro se mistura com ele, adquire a cor biliosa; ou ainda, a cor amarela mistura-se com o azedume, quando a carne nova é dissolvida com a chama do fogo. E o nome comum a todas as substâncias desta natureza é "bílis", atribuído por alguns médicos C ou por alguém que é capaz de observar muitas coisas dissemelhantes e de identificar entre todas elas um género único, merecedor de uma designação comum. Quanto a todos os outros fluidos que dizemos serem formas de bílis, cada um tem uma designação própria em função da sua cor. No que respeita ao soro, é brando quando se trata da parte aquosa do sangue, mas é rude quando se trata da bílis negra e ácida, porque se mistura por meio do calor com uma potência salgada; ao que é misturado deste modo chama-se "fleuma ácida". Aquilo que, combinado com o ar, resulta da dissolução de carne nova e tenra, isto é, quando é preenchida por ar e D envolvida por líquido e quando se constituem bolhas a partir deste processo – cada uma delas torna-se invisível em virtude da sua pequenez, mas o conjunto apresenta-se como uma massa visível, que, por gerar espuma, tem uma cor branca aos nossos olhos –, dizemos que toda esta dissolução de carne tenra entretecida com o sopro

respiratório é fleuma branca. A parte aquosa da fleuma constituída recentemente é o suor, as lágrimas, e tudo o mais que os corpos segregam todos os dias para se purificarem. Todos eles se tornam agentes causadores de doenças, quando o sangue, em vez de estar preenchido por comida e bebida de acordo com a natureza, recebe uma massa de substâncias que estão em desacordo com as leis da natureza. Mesmo que os vários tipos de carne sejam desfeitos pelas doenças, enquanto as suas fundações aguentarem, a gravidade do problema será média para elas – ainda é possível uma recuperação com facilidade. Mas se aquilo que liga a carne aos ossos chegar a adoecer, e se ela própria se separar simultaneamente das fibras e dos tendões e não alimentar os ossos nem mantiver a ligação entre a carne e os ossos, e de brilhante, lisa e viscosa passe a áspera, salgada e ressequida por um regime prejudicial, tudo o que é afectado deste modo é mais uma vez desagregado sob a carne e os tendões. Ao separar-se dos ossos, a carne é arrancada do sustentáculo e deixa os tendões nus e cheios de salinidade; ela própria, remetida novamente para o sangue, torna ainda piores as doenças de que falámos anteriormente[260].

E

84A

B

Mesmo que se trate de impressões graves para o corpo, ainda mais graves são as que se geram numa camada anterior, quando o osso que, em virtude da espessura da carne, não toma ar suficiente e é aquecido pelo bolor, fica gangrenado, não recebe o alimento e segue pelo sentido contrário; desfazendo-se ele próprio em alimento, é remetido para a carne, e a carne é

C

[260] Cf. supra 82e-83a.

remetida para o sangue; o que produz doenças todas elas mais severas do que as anteriores. O caso mais extremo de todos dá-se quando a natureza da medula adoece por falta ou excesso de algo; o que provoca os maiores e mais poderosos distúrbios que podem levar à morte, dado que toda a natureza do corpo é obrigada a fluir em sentido contrário.

Há uma terceira espécie de doenças que é necessário considerar, as quais são geradas a partir de três causas: D do sopro respiratório, da fleuma e da bílis. Quando o pulmão, que é o controlador dos sopros respiratórios no corpo, não consegue manter limpas as vias de saída, que estão bloqueadas por secreções, o sopro respiratório não chega a certas partes, mas chega a outras mais do que o necessário; o que as faz apodrecer por não conseguirem o arrefecimento, enquanto que, invadindo outros vasos sanguíneos, retorcendo-os e destruindo-os, dissolve o corpo até ao seu centro – lá onde o diafragma o refreia E e intercepta. Por este motivo, produz-se uma infinidade de distúrbios dolorosos, muitas vezes acompanhados de uma abundância de suores. Frequentemente, quando a carne é dissolvida, forma-se ar dentro do corpo e é impossível levá-lo para o exterior; o que causa os mesmos tormentos que quando vem do exterior. São maiores quando o ar afecta os tendões e os vasos sanguíneos mais próximos e os faz inchar, retesando deste modo para trás o extensor e os tendões contíguos; é desta tensão e por este motivo que estas doenças foram chamadas "tétano" e "opistótono"[261]. São difíceis de tratar e as febres que

[261] *opisthotonos*. Trata-se, muito provavelmente, do espasmo

nelas têm origem são o factor que leva à sua extinção. A fleuma branca é dolorosa quando o ar das bolhas fica retido, mas se for exalada para fora do corpo, torna-se mais suave, embora peje o corpo com erupções brancas e crie distúrbios congéneres. Mas quando está misturada com bílis negra e é difundida até às órbitas na cabeça, que são as mais divinas, põe-as em desordem; quando acontece durante o sono, é mais suave, mas, se se instala enquanto se está acordado, torna-se mais difícil de nos vermos livres dela. Enquanto distúrbio da parte divina, é com toda a justiça que se lhe chama "sagrada"[262].

85A

B

A fleuma ácida e salgada é a fonte de todas as doenças que o catarro gera, mas, em virtude de os lugares para os quais corre serem variados, tomam todo o tipo de nomes. Sempre que se diz que há uma inflamação no corpo, por causa de ele estar a arder e inflamado, tudo isso é gerado pela bílis. Quando ela encontra uma via respiratória para o exterior, entra em ebulição e expele todo o tipo de abcessos, mas, se ficar encerrada no interior, cria múltiplos distúrbios inflamatórios, e o mais grave ocorre quando, ao misturar-se com o sangue puro, altera a organização natural do género das fibras, as quais estão espalhadas pelo sangue, para que este mantenha a relação correcta entre fluidez e espessura e não escorra

C

---

opistótono (arqueamento súbito do corpo que faz projectar a cabeça e as pernas para trás) que consiste num dos sintomas do tétano ou de meningite. No entanto o contexto parece sugerir que "opistótono" designaria a doença em si e não um sintoma.

[262] Timeu refere-se à epilepsia. O facto de lhe chamar "sagrada" deve-se a um tratado do *Corpus Hippocraticum* dedicado a esta doença, cujo título (*Sobre a Doença Sagrada*) e conteúdo lhe apontam causas divinas.

pelos poros do corpo, em virtude de ser liquefeito pelo
D calor, nem, por outro lado, se mantenha sempre nos vasos sanguíneos, fluindo a custo por se tornar espesso. As fibras, graças à sua constituição natural, preservam este equilíbrio: mesmo depois de o sangue ter morrido e começar a arrefecer, se juntarmos as fibras umas com as outras, tudo o que resta do sangue fica liquefeito; mas, se deixarmos ficar as fibras como estão, rapidamente o sangue coagula com a colaboração do frio circundante. Como as fibras têm esta propriedade sobre o sangue, a bílis (que por natureza tem a sua origem em sangue velho e volta novamente dissolvida da carne para o sangue), quando primeiro entra, em estado líquido e quente, em pequenas quantidades, coagula por causa da propriedade
E das fibras; enquanto coagula e arrefece à força, causa calafrios e arrepios no interior do corpo. Mas quando corre em maior quantidade, ao dominar as fibras com o calor que traz consigo, sacode-as até à desordem ao entrar em ebulição; e se for capaz de dominá-las por completo, penetra na medula e depois de a incendiar, desata daí os vínculos da alma, como se fossem as amarras de um barco, e solta-a para a liberdade. No entanto, quando vem em menor quantidade, o corpo resiste a ser dissolvido, e ela é dominada: ou é dispersa por todo o corpo, ou é forçada pelos vasos sanguíneos a ir para a parte inferior ou para a parte superior do abdómen. É, então, expulsa do corpo como os exilados de uma
86A cidade em revolta, porque causa diarreias e disenterias e todos os distúrbios dessa natureza. Quando o corpo adoece sobretudo por um excesso de fogo, produzem-se

inflamações e febres constantes; por um excesso de ar, tem febres quotidianas; por um excesso de água, tem febres terçãs, pois a água é mais lenta do que o ar e do que o fogo; e por um excesso de terra, que é a quarta mais lenta deles, o corpo é purgado durante um período de tempo de quatro dias, e criam-se febres quartãs que custam muito a desaparecer. B

É deste modo que se geram os distúrbios que afectam o corpo, enquanto que os que afectam a alma, e que resultam da condição do corpo, ocorrem do modo que se segue. Temos que admitir que a doença da alma é a demência, e há dois géneros de demência: a loucura e a ignorância. A todas a impressões que alguém sofra e que englobem uma das duas devemos chamar "doença". Devemos também estabelecer que os prazeres e as dores em excesso são as mais graves das doenças para a alma. É que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa da dor, apressando- C se a arrebatar inoportunamente algum objecto ou a fugir do outro, não é capaz de ver nem de ouvir nada correctamente, pois está louco e a sua capacidade de participar do raciocínio encontra-se reduzida ao mínimo. Aquele em quem se gera uma semente abundante que corre livremente pela medula, como se fosse uma árvore com uma carga de frutos superior à medida estipulada pela natureza, adquire repetidamente múltiplas angústias e múltiplos prazeres nos seus apetites e nos frutos que nascem dessa condição. Torna-se louco durante a maior parte da vida por causa dos prazeres e D dores extremos, pois tem a alma doente e é mantida na

insensatez por via do corpo; ele é tido, não por doente, mas por propositadamente mau[263]. A verdade é que esta licenciosidade em relação aos prazeres sexuais é uma doença da alma que se deve, em grande medida, a uma só substância que, por causa da porosidade dos ossos, corre pelo corpo e humedece-o. De um modo geral, não é correcto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição E maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida – estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade. Novamente no que respeita às dores, a alma adquire do mesmo modo uma grande quantidade de males através do corpo. Quando as fleumas ácidas e salinas e todos os sucos amargos e biliosos que vagueiam pelo corpo não tomam um fluxo respiratório para o exterior, mas ficam às voltas no interior, se cruzam 87A com o movimento da alma, misturando com ela os seus próprios vapores e introduzem na alma distúrbios de toda a espécie, mais ou menos graves, em menor ou maior quantidade. Faz-se transportar até às três regiões da alma e, conforme qual delas ataquem, pejam tudo de todas as formas e variedades de mau-humor, de

[263] Esta concepção assenta no famoso postulado platónico segundo o qual a virtude é identificada com o conhecimento e, inversamente, o vício com a ignorância. A sua formulação é amplamente discutida um pouco por todo o *corpus* platónico (*Apologia de Sócrates* 26a; *Górgias* 467c-468c; *Leis* 731c, 734b, 860d; *Protágoras* 345d-e, 357c-e, 358c-d; *Sofista* 230a).

desgosto, e pejam tudo de audácia, de cobardia e ainda de esquecimento e dificuldade em aprender. Além disto, quando há homens assim mal constituídos pelas cidades, as instituições políticas[264] e os discursos produzidos em privado ou em público são maus; e quando ainda por cima não existem ensinamentos aprendidos por estes homens desde a infância que de nenhum modo curam destes males, então todos os maus os tornaram maus por via de duas coisas completamente alheias à sua vontade. Entre eles, devemos lançar a acusação muito mais sobre os que concebem do que os que são concebidos, muito mais sobre os que educam do que os que são educados. Todavia, devemos esforçar-nos, na medida do possível, através da educação e de hábitos de aprendizagem, a fugir do mal e a alcançar o seu contrário. Mas estes assuntos pertencem a outro tipo de discussão[265]. B

No entanto, é adequado proceder a reflexões inversas àquelas: por acção de que meios a saúde do corpo e do intelecto[266] pode ser cuidada e conservada; é mais justo atermo-nos a um discurso sobre o bem do que sobre o mal. Tudo o que é bom é belo, e o que é belo não é assimétrico[267]; estabeleçamos que um ser-vivo, para ter estes atributos, terá que ser simétrico. Mas entre essas simetrias, reconhecemos e distinguimos as C

---

[264] *politeia*. Sobre esta tradução do termo, vide supra n. 38.

[265] O paralelo com a degeneração dos regimes políticos no Livro VIII da *República* é inevitável.

[266] *dianoêsis*. Neste contexto, não se trata da actividade intelectiva, mas sim e apenas do próprio intelecto como faculdade que, tal como o corpo, deve ser exercitada e salvaguardada.

[267] Sobre a necessidade de algo belo ser simétrico, vide *Filebo* 64e-65a; *República* 402d.

pequenas, enquanto que as mais importantes e as mais grandiosas mantemo-las indefinidas. No que respeita à
D saúde e à doença, à virtude e à maldade, não há simetria ou assimetria maior do que a da própria alma em relação ao próprio corpo; não temos nada disto em mente nem supomos que quando uma estrutura frágil e pequena carrega uma alma forte e em tudo grandiosa, e quando os dois são unidos de acordo com a relação inversa, o conjunto do ser-vivo não será belo – é assimétrico em relação às simetrias principais. No entanto, quando está na situação inversa, mostra a quem consegue ver a mais
E bela e mais agradável de todas as maravilhas. Um corpo com as pernas demasiadamente compridas ou com qualquer outro excesso é, em si mesmo, simultaneamente aberrante e assimétrico; ao mesmo tempo, quando conjuga esforços, provoca muitos sofrimentos, muitas roturas e quedas, em virtude do seu movimento cambaleante; o que é uma causa de incontáveis males para si próprio.

Devemos pensar o mesmo acerca do composto dual a que chamamos ser-vivo, porque quando nele a alma, por ser mais poderosa do que o corpo, se apresenta irascível, sacode-o violentamente e inunda-o
88A todo de doenças por todo o lado, e consome-o quando se debruça intensamente sobre algum ensinamento ou investigação; quando ela se dedica à aprendizagem ou a discussões oratórias, em público ou em privado, agita-o e torna-o ardente nas disputas e rivalidades que se geram. Ao induzir fluxos, engana a maioria dos chamados médicos e fá-los responsabilizar as causas contrárias.

Quando um corpo demasiado grande e demasiado forte para a alma é congeminado com uma actividade intelectual[268] diminuta e frágil, como nos homens existem dois tipos de apetites – um de alimento, que provém do corpo, e outro de pensamento[269], que provém da parte mais divina que há em nós –, e visto que os movimentos da parte mais poderosa dominam e aumentam o seu poder, tornam a alma obtusa, avessa à aprendizagem e privada de memória, e produzem a pior doença: a ignorância[270]. Há uma só salvação para estas duas doenças: não movimentar a alma sem o corpo nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se um ao outro, mantenham equilíbrio e saúde. Por isso, o matemático ou qualquer outra pessoa que se dedique intensamente a uma actividade intelectual[271] deve compensá-la com o movimento do seu corpo, associando-lhe ginástica; em sentido inverso, aquele que molda o corpo cuidadosamente deve compensar com os movimentos da alma, servindo-se da música e de tudo quanto diz respeito à filosofia, se espera que se diga, com justiça e correctamente, que é simultaneamente belo e bom[272]. É também deste modo que devemos tratar estas partes: imitando o padrão do universo.

B

C

---

[268] *dianoia*.

[269] *phronêsis*.

[270] *amathia*. "Ignorância", no sentido mais literal de "dificuldade em aprender".

[271] *dianoia*.

[272] Referência ao homem *kalos kagathos*, o estado de perfeição educativa discutido e desenvolvido em vários diálogos (*Protágoras* 315d; *República* 376c, 396c; *Teeteto* 185e).

Na verdade, o corpo é aquecido e arrefecido por D aquilo que nele entra, e novamente é seco e humedecido pelo que vem do exterior. Ele é afectado por este duplo movimento e por aquilo que dele decorre. Assim, quando alguém abandona o corpo em repouso ao sabor destes movimentos, é dominado e destruído por eles. Mas se alguém imitar aquilo a que chamámos "ama e sustento do universo"[273], antes de mais não pode deixar de modo algum o corpo em repouso, antes o deve manter sempre em movimento e imprimir-lhe uma certa agitação constante; o que o protegerá normalmente E dos movimentos interiores e exteriores. No entanto, se agitarmos na justa medida as propriedades e as partes em desordem no corpo, ordenaremos as partes, umas em relação às outras, seguindo a disposição que lhes é congénere, de acordo com o discurso que fizemos anteriormente sobre o universo[274], impedindo que o inimigo, sendo posto ao lado do inimigo, crie guerras e doenças para o corpo; antes fazendo com que o amigo, posto ao lado do amigo, ofereça saúde. O melhor dos movimentos do corpo é aquele que é produzido por ele 89A próprio e nele próprio – pois é o movimento de natureza mais próxima do pensamento e do do universo –, e os produzidos por outra coisa são inferiores; mas de todos, o pior é aquele que, por meio de causas externas, move algumas partes de um corpo em repouso que se mantém estático. É por isso que, entre as formas de purificação e reforço do corpo, a melhor é a que se alcança através

[273] Cf. supra 52d-sqq.
[274] Cf. supra 53a-b, 69b.

da ginástica. A segunda é a que se consegue através das oscilações ritmadas nas viagens de barco ou noutro meio de transporte que nos mantenha livres de fadiga. A terceira forma de movimento, útil para quem em certas alturas tenha extrema necessidade, mas que não deve ser empregue em nenhuma outra circunstância por quem tenha bom-senso[275], trata-se do tratamento médico de purificação farmacêutica; é que não devemos irritar com fármacos as doenças que não constituem grandes perigos. B

Toda a estrutura das doenças se assemelha de algum modo à natureza dos seres-vivos. É que a constituição dos seres-vivos, em todo o conjunto das espécies, tem uma duração de vida pré-definida e cada ser-vivo nasce com a existência que lhe foi destinada, à parte as impressões produzidas pela Necessidade; pois desde a origem de cada um, os triângulos conseguem guardar a propriedade que possuem de se manterem constituídos até um determinado tempo, altura além da qual a vida não pode de modo algum prolongar-se. Passa-se o mesmo com a constituição das doenças; quando alguém põe fim a uma doença por meio de fármacos antes da duração que lhe foi destinada, é frequente gerarem-se graves doenças a partir de doenças fracas, e um grande número a partir de poucas. Por isso é que é necessário educar todas as manifestações desta natureza através de hábitos de vida, quando se tiver tempo para isso, e não se deve irritar um mal colérico com a aplicação de fármacos. C D

[275] *nous*.

Fica assim descrito o que respeita ao conjunto do ser-vivo, no que respeita à sua parte corporal e ao modo como alguém deve governar e ser governado por si mesmo, para que tenha uma existência em máximo acordo com a razão[276]. Quanto à parte que governa, devemos prepará-la para que, dentro dos possíveis, seja a mais bela e melhor para governar. Discorrer com exactidão sobre este assunto seria, por si só, suficiente para dar origem a uma obra exclusiva; mas, como assunto acessório, no seguimento do que dissemos anteriormente, não seria despropositado retomar e concluir o discurso do seguinte modo. Como já dissemos muitas vezes[277], foram estabelecidas em nós três espécies de alma, em três regiões, e aconteceu que cada uma ficou com um movimento. Deste modo, de acordo com estes pressupostos, temos que mencionar do modo mais breve possível que aquela das espécies que se mantém em descanso e em repouso em relação aos movimentos que lhe são próprios torna-se necessariamente mais fraca, enquanto que aquela que se mantém em exercício fica mais forte; por isso devemos zelar para que possam manter os movimentos coordenados umas com as outras.

e

90a

Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um *daimon*[278], aquilo que dizemos habitar no

[276] *logos*.

[277] Cf. supra 69d-sqq.

[278] Toda esta secção faz lembrar o mito escatológico com que termina a *República* (614b-621b), segundo o qual as almas são redistribuídas pelos novos corpos em função da orientação seguida

alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito correctamente – e nos eleva desde a terra até àquilo que é nosso congénere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena. Foi desse lugar, onde se engendrou a primeira génese da alma, que a parte divina fez depender a nossa cabeça, que é como uma raiz e mantém todo o nosso corpo da posição erecta. Assim, quando alguém se entregou aos apetites e às ambições e cultivou excessivamente esses vícios, é inevitável que todos os seus pensamentos sejam mortais; em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu. Por outro lado, para aquele que se ocupou do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros[279], exercitando sobretudo essa vertente em si mesmo, é absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateve ao que é verdadeiro. E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz.

B

C

Para todos os seres há somente um cuidado a ter em atenção: atribuir a cada coisa os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. Os movimentos congéneres do que há de divino em nós são os pensamentos[280] e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da

D

nas vidas anteriores.

[279] *peri philomathian kai peri tas alêtheis phronêseis*.

[280] *dianoêsis*.

aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objecto pensado[281] de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o sumo objectivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses
E para o presente e para o futuro.

Parece que agora está perto do fim aquilo que desde o princípio estávamos obrigados a fazer: discorrer sobre o universo até à geração do homem[282]. Quanto aos outros seres vivos, no que toca ao modo como foram gerados, devemos mencioná-lo ainda que de forma breve, pois não há qualquer necessidade de nos demorarmos sobre esse assunto. Se fosse esse o caso, poderia alguém achar que eu estava a ser mais minucioso em relação a estes assuntos do que àqueles.

Eis o que iremos dizer. Entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil,
91A renascem mulheres na segunda geração. Por esse motivo e nessa altura, os deuses conceberam o desejo da copulação, constituindo dentro de nós e dentro das mulheres um ser-vivo animado, e criaram cada um deles do seguinte modo. A via de saída da bebida, onde o líquido chega depois passar pelo pulmão e pelos rins até à bexiga, que, ao ser pressionado pelo sopro respiratório[283], ela recebe e expele, juntaram-na, por meio de uma perfuração, à medula – a que nos discursos anteriores chamámos

[281] *tô katanooumenô to katanooun exomoiôsai*.
[282] Cf. supra 27a.
[283] *pneuma*.

semente[284] – que da cabeça desce até ao pescoço e passa pela espinha. A medula, que é dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador. É por isso que a natureza das partes íntimas dos homens é desobediente e autónoma, semelhante a um ser-vivo desobediente da razão[285], e empreende dominá-lo por meio destes apetites acutilantes. Pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama "matriz" ou "útero", um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época, torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente. Em virtude de vaguear por todo o lado no corpo e bloquear as vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúnam para colherem o fruto, como de uma árvore, e semearem na matriz, como num campo lavrado, os seres-vivos invisíveis (por causa da sua extrema pequenez) e ainda informes, os quais depois separam e alimentam dentro de si, tornando-os grandes; depois disto, dão-nos à luz e completam a geração dos seres-vivos.

B C D

Assim nasceram as mulheres e todas as fêmeas. Quanto à raça das aves, é produzida de uma forma diferente, pois tem, por natureza, penas em vez de pêlos: a partir de homens sem maldade e leves, conhecedores dos fenómenos celestes, mas que, na sua ingenuidade,

E

---

[284] *sperma*. Cf. supra 74a, 77d, 86c-d.
[285] *logos*.

acreditam que as evidências mais seguras sobre estes assuntos são as fornecidas pela visão. Quanto à espécie dos animais terrestres e das feras, ela gera-se daqueles que não fazem uso da filosofia nem prestam qualquer atenção à natureza do que diz respeito ao céu por jamais se servirem das órbitas que têm dentro da cabeça, mas seguem os conselhos das partes da alma que estão em torno do peito. Por causa destes hábitos, os seus membros anteriores e as suas cabeças foram arrastados em direcção à terra para se fixarem naquilo de que são congéneres. Têm o topo da cabeça alongado e multiforme em função do modo como as órbitas de cada um foram esmagadas

92a pela preguiça (92a).O seu género foi criado com quatro ou mais patas pelo seguinte motivo: o deus apôs mais suportes aos mais irracionais, porque iriam ser mais arrastados para a terra. Aos mais irracionais de entre eles e aos que têm o corpo completamente estendido pela terra, visto não terem qualquer necessidade de patas, engendraram-nos privados de patas e a rastejar sobre a

b terra (92b). A quarta espécie, a que está na água, foi gerada a partir daqueles que eram mais desprovidos de intelecto e ignorantes; aqueles que os tornaram a moldar nem sequer os acharam dignos de respirar ar puro, porque, graças aos erros, tinham a alma completamente conspurcada, pelo que, em vez de uma respiração de ar leve e puro, obrigaram-nos a respirar um ar turvo e pesado na água. Por isso se gerou a raça dos peixes e de todos os crustáceos que vivem na água; como pena pelo grau de ignorância a que desceram, coube-lhes a mais

c baixa morada. É de acordo com todos estes pressupostos

que outrora e agora os seres-vivos se transformam uns nos outros, de acordo com o facto de perderem ou ganharem em intelecto ou em demência.

Agora declaremos que o nosso discurso sobre o universo chegou ao fim; tendo recebido seres-vivos mortais e imortais – ficando deste modo preenchido – assim foi gerado o mundo: como um ser-vivo visível que engloba todas as coisas visíveis, deus sensível imagem do inteligível[286], o mais grandioso, o melhor, o mais belo e mais perfeito; o céu que é único e unigénito.

---

[286] *eikôn tou noêtou theos aisthêtos.*

Crítias

Timeu: Como estou feliz, ó Sócrates, agora que termino com regozijo a viagem do meu discurso, tal como se descansasse de uma longa caminhada[1]. Ao deus que foi gerado, outrora na realidade e agora mesmo em palavras[2], eu rogo que, de entre aquilo que dissemos, garanta a perenidade do que foi mencionado correctamente, mas, se em relação a algum assunto proferimos inadvertidamente algo fora de tom, que nos aplique a pena que seja adequada. Ora, a pena acertada para quem dá uma nota em falso é entrar no tom; portanto, para que exponhamos correctamente os discursos relativos ao que resta dizer sobre a geração dos deuses, rogamos-lhe que nos forneça o remédio mais

106A

B

[1] A metáfora do discurso como viagem é bastante recorrente em Platão (e.g. *Filebo* 14a, *Leis* 645a).

[2] Trata-se do mundo sensível, que por diversas vezes é chamado "deus" (34a-b, 68e, 92c). A oposição "na realidade/em palavras" e "outrora/agora" acentua os planos absolutamente distintos em que se encontram os dois "fabricadores" em causa: o demiurgo gerou (literalmente) o mundo num tempo anterior ao humano e não cronológico, ao passo que Timeu o reconstituiu em palavras, obedecendo a um "agora" cronológico e diegético.

perfeito e excelente de entre os remédios – o saber. Feitas as preces, entreguemos o discurso seguinte a Crítias, de acordo com o combinado[3].

Crítias: E eu aceito-o, ó Timeu, mas tal como c também tu o abordaste no início, quando pediste tolerância[4], porque estavas prestes a falar sobre assuntos de grande importância, igualmente eu neste momento apelo a isso mesmo, pois considero-me merecedor de 107a obter ainda mais tolerância em virtude dos assuntos sobre os quais estou prestes a falar. Com efeito, tenho noção de que o pedido que vos vou dirigir é bastante ambicioso e mais indelicado do que é devido, mas, ainda assim, tenho que dizê-lo. Quanto ao que foi referido por ti, quem no seu juízo perfeito ousaria dizer que isso não é acertado? Mas que aquilo de que eu vou falar carece de mais tolerância, por ser mais problemático, isso terei que explicar de uma maneira ou de outra.

Na verdade, ó Timeu, sempre que dizemos aos homens algo sobre os deuses, é mais fácil parecer b falar adequadamente do que quando dizemos a nós, homens, algo sobre os mortais. É que a inexperiência e a ignorância extremas dos ouvintes em relação aos assuntos a tratar proporcionam uma destreza acrescida àquele que está prestes a dizer algo sobre eles; no que diz respeito aos deuses, sabemos que é essa a nossa condição.

[3] O programa dos discursos fora estabelecido logo no início do *Timeu* (27a-b). É provável que se trate dos astros, como sugere Brisson (2001, p. 380, n. 8), mas não existem quaisquer dados que confirmem essa suspeita.

[4] Cf. *Timeu* 29c-d.

Mas, para que explique com maior clareza aquilo que digo, acompanhem-me no seguinte raciocínio. Aquilo que todos nós pronunciamos é, necessariamente, uma imitação, uma representação[5]. No que trata à reprodução de imagens de corpos humanos ou divinos produzida pelos pintores, apercebemo-nos de que, no apuramento da facilidade ou dificuldade do processo imitativo, para quem as observa, a aparência é suficiente. Também reparamos que, no que diz respeito à terra, a montanhas, rios, uma floresta, ao céu e a tudo quanto existe e circula em torno dele, ficamos satisfeitos, acima de tudo, se alguém for capaz de os reproduzir com um mínimo de semelhança. Além disso, como não sabemos nada de rigoroso sobre assuntos dessa natureza, não examinamos nem pomos à prova o que foi pintado, e apreciamos uma pintura de sombreados indistinta e ilusória[6]. Por outro lado, sempre que alguém tenta representar os nossos corpos, em virtude de nos apercebermos com acuidade daquilo que foi negligenciado, graças à constante observação íntima, tornamo-nos juízes implacáveis de tudo aquilo que não esteja absolutamente dotado de semelhança.

C

D

É forçoso que compreendamos que acontece o mesmo com os discursos, já que devemos ficar satisfeitos

[5] Crítias propõe uma teoria da linguagem muito próxima da concepção platónica da arte em geral que fora estabelecida na *República* (597a-e) e no final do *Sofista*. Tanto que o exemplo a que vai recorrer para ilustrar esta sua posição releva precisamente do âmbito da pintura.

[6] A técnica da pintura com sombreados (*skiagraphia*) era considerada por Platão uma forma de ilusão propositada (cf. *República* 602c-e).

se o que dissermos sobre assuntos celestes e divinos for minimamente verosímil, ao passo que podemos examinar minuciosamente os mortais e humanos[7]. Quanto ao discurso que agora faremos, fruto do E improviso, se não conseguirmos dotá-lo de clareza em relação a todos os aspectos, teremos necessariamente que ser condescendentes; é que é preciso ter em conta que não é nada fácil, senão extremamente difícil, produzir representações dos assuntos mortais que relevam do âmbito da opinião.

108a 108a É disto que eu vos quero recordar, e foi pelo facto de vos pedir não menos mas sim mais tolerância em relação ao que estou prestes a dizer que mencionei tudo isto, ó Sócrates. Se vos pareço pedir justificadamente a oferenda, concedei-me-la de bom grado.

Sócrates: E por que motivo não ta haveríamos de conceder, ó Crítias? Também ao terceiro, Hermócrates, nós havemos de lhe conceder a mesma tolerância. De facto, é evidente que, um pouco mais tarde, quando lhe B competir a ele discursar, a pedirá tal como vocês[8]. Deste modo, para que planeie um início diferente e não esteja compelido a dizer o mesmo, ele que discurse partindo do princípio que deste modo e neste momento lhe foi garantida a tolerância. Quanto a ti, meu caro Crítias, dir-te-ei de antemão qual é a disposição do público: o

[7] Note-se que também no discurso de Crítias a verosimilhança é tida por exigência racional.

[8] Hermócrates seria o terceiro (a seguir a Crítias) a intervir (vide Introdução, pp. 14-15).

poeta anterior a ti[9] granjeou diante dele grande estima, de tal forma que precisarás de tolerância ilimitada a teu favor, se te consideras capaz de a obter.

Hermócrates: Dás-me a mesma recomendação que a este aqui, ó Sócrates. Mas, com efeito, ó Crítias, nunca homens sem valor obtiveram um troféu[10]. Por isso, convém que avances corajosamente com o teu discurso, invocando o Salvador[11] e as Musas para dares a conhecer os ilustres cidadãos antepassados e lhes dedicares um hino[12].

C

Crítias: Ó caro Hermócrates, por teres sido posicionado na linha mais recuada e teres outra pessoa à tua frente, estás ainda cheio de coragem. O que é estar nesta situação, isso em breve te será revelado; mas tenho que obedecer ao teu incentivo e estímulo, e, além dos deuses que mencionaste, temos que invocar ainda outros, principalmente Mnemósine[13]. É que quase todos os assuntos do nosso discurso dizem respeito a

D

---

[9] Refere-se a Timeu.

[10] Neste contexto, a metáfora é puramente bélica, sendo que o troféu *(tropaion)* refere um pequeno monumento que era erigido no campo de batalha como símbolo de vitória. O âmbito semântico militar vai manter-se pelas próximas linhas, como que anunciando o longo discurso de Crítias sobre o confronto militar.

[11] Epíteto de Apolo.

[12] Foi referido ainda no resumo do *Timeu* (21a) que a narrativa sobre a lendária guerra visava glorificar a cidade de Atenas no dia da sua festa (as *Panateneias*, durante as quais se desenvolve a acção).

[13] Personificação divinizada da memória, de quem eram filhas as Musas. Esta invocação era bastante comum nos poetas e historiadores.

essa deusa; pois, se lembrarmos o suficiente do que foi dito pelos sacerdotes de outrora, trazido até aqui por Sólon[14], e o dermos a conhecer, creio que, aos olhos do público, pareceremos cumprir razoavelmente aquilo a que nos comprometêramos. É isso que devemos fazer de imediato, e não podemos demorar nem mais um pouco.

e Primeiro que tudo, recordemos o principal[15]: passaram nove mil anos desde a referida guerra entre os que habitavam além das Colunas de Héracles[16] e todos aqueles que estavam para aquém; convém agora que discorramos sobre ela em pormenor. De um lado, segundo se diz, estava a nossa cidade que comandou e travou a guerra até ao fim, enquanto que do outro estavam os reis da Ilha da Atlântida, ilha essa que, como dissemos há pouco, era maior do que a Líbia e a Ásia[17] juntas. Mas, actualmente, por estar submersa graças aos tremores de terra, constitui um obstáculo de lama intransitável para aqueles que querem navegar dali

109a para o alto-mar, de tal forma que nunca mais pode ser ultrapassado.

Quanto aos vários povos bárbaros, e também todos os que de entre os Gregos existiam naquele tempo, a exposição do relato, no seu desenrolar, revelará o que diz respeito a cada um deles, sucessivamente e caso a

[14] Cf. *Timeu* 21c-sqq.

[15] O essencial do discurso Crítias vai iniciar fora já referido no *Timeu* (20d-26d).

[16] O Estreito de Gibraltar.

[17] A Líbia corresponde, actualmente, a todo o Norte de África, e a Ásia ao território que se estende desde a Península Arábica até ao Norte da Índia.

caso[18]. No que diz respeito aos Atenienses de então e aos seus opositores, contra os quais entraram em guerra, é necessário que comece por analisar, em primeiro lugar, o poderio bélico e a forma de governo[19] de cada um deles. De entre eles, devemos optar por falar primeiro deste daqui.

Em determinada altura, os deuses dividiram toda a terra em regiões – sem recurso a disputa; nem seria correcto dizer que os deuses ignoravam o que era apropriado a cada um deles, nem tampouco que, apesar de saberem o que era mais adequado para os outros, tentavam, entre si, apropriar-se disso para si próprios por meio de disputas –, e, havendo obtido a região que lhes agradava, de acordo com as sortes da Justiça, povoaram esses lugares. Depois de os terem povoado, criaram-nos como se fossem bens ou animais, à semelhança de pastores com o gado, só que não subjugavam corpos com corpos, como os pastores que orientam os rebanhos à pancada, mas da melhor maneira para lidar com uma criatura que é guiá-la pela proa: tomando, de acordo com o seu próprio desígnio, a alma como um leme, por meio da persuasão, conduziam e governavam deste modo todos os seres mortais[20].

B

C

[18] A descrição das forças em conflito antes do combate propriamente dito era um costume dos historiadores (cf. Tucídides 1.89-sqq.). Visto que Crítias refere que falará detalhadamente de todos os povos envolvidos (Atlantes, Gregos e respectivos aliados), descrevendo depois o confronto propriamente dito, é certo que o diálogo completo era bastante extenso. Contudo, termina, como sabemos, quando aborda o início da degenerescência social e moral do povo atlante.

[19] *politeia*.

[20] Esta metáfora do estadista como timoneiro de uma nau, bastante utilizada na tragédia, remonta aos versos de Arquíloco

Enquanto que aos outros deuses coube em sorte os restantes locais que ordenaram de um modo diferente, Hefesto e Atena, por terem uma natureza comum – por um lado, eram irmãos de um mesmo pai e, por outro, em virtude do gosto pelo saber e pela arte, tinham a mesma orientação[21] –, a ambos assim coube em sorte uma única porção, que é este lugar aqui, porque era, por natureza, afim e adequado à virtude e à sabedoria[22]. d Então, colocaram aqui homens bons, os autóctones, e introduziram-lhes a ordem política no intelecto[23].

Os nomes deles foram conservados, mas os feitos, graças ao facto de terem perecido aqueles que os herdaram e à vastidão do tempo, desapareceram. É que o género de pessoas que sempre sobrevive, tal como foi dito anteriormente[24], mantém-se serrano[25] e analfabeto; estas apenas tinham ouvido falar dos nomes dos governantes daquele lugar e, além disso, do pouco que haviam feito. Assim, eles punham esses nomes aos seus descendentes,

---

(poeta do séc. VII a.C.), que compara uma tempestade a uma crise política e o timoneiro ao político que a pode superar (fr. 106 West). Aparece com um sentido análogo na passagem da *República* sobre a nau do estado (488a-499a) e também no *Político*, onde Cronos é chamado "timoneiro do universo" (272e4).

[21] Ambos Atena e Hefesto eram filhos de Zeus, bem como se dedicavam a assuntos muito semelhantes: Atena nutria especial apreço pelas artes e letras (o saber em geral), e Hefesto dominava a metalurgia, como artesão, bem como era o deus do fogo (o fogo era símbolo da ciência, como disso é exemplo o famoso mito de Prometeu).

[22] *aretê kai phronêsis*.

[23] *nous*.

[24] Cf. *Timeu* 22c-d.

[25] O termo *oreios* (lit.: "que vive nas montanhas") é, neste contexto, usado com um sentido pejorativo.

por isso os agradar, mas não conheciam as virtudes e as leis dos antepassados, a não ser alguns relatos obscuros em relação a certos aspectos. Por viverem com carência e necessitados durante muitas gerações, eles e os seus filhos tinham apenas em mente aquilo de que careciam e conversavam apenas sobre isso, negligenciando aquilo que acontecera outrora num tempo anterior ao seu. Na verdade, a mitologia e a investigação de dados do passado chegam às cidades, juntamente com o ócio, apenas quando os habitantes se apercebem de que as necessidades básicas estão garantidas para um certo número de pessoas, e não antes. Foi por este motivo que mantiveram conservados os nomes dos antepassados à parte dos feitos. Digo isto baseando-me em Sólon que referia que os sacerdotes, enquanto narravam a guerra de outrora, mencionavam com muita frequência os nomes de Cécrope, Erecteu, Erictónio, Erisícton[26], e a maior parte daqueles que antecederam Teseu, cujos nomes permaneceram recordados, e o mesmo no que respeita às mulheres – de facto, visto que naquele tempo as ocupações respeitantes à guerra eram comuns às mulheres e aos homens, a estátua da deusa era por isso representada pelos de então com armas, de acordo com aquele costume, como tributo à deusa; isso é uma prova[27] de que todos os seres-vivos da mesma condição

E

110A

B

C

[26] Personagens lendárias associadas à fundação da cidade de Atenas: Cécrope teria sido o primeiro rei; Erecteu o seu pai; Erictónio avô de Erecteu; Erisícton filho de Cécrope.

[27] *Endeigma*. Embora esta palavra em concreto não seja usada por Heródoto nem por Tucídides, dá igualmente conta da preocupação historicista no narrador. A este propósito, vide Introdução, pp. 57-63.

– tanto fêmeas quanto machos – são por natureza capazes de praticar em comum a virtude respeitante a cada espécie[28].

Por outro lado, naquele tempo, os outros grupos de cidadãos ligados aos ofícios e ao sustento que provinha da terra viviam neste lugar aqui, enquanto que o dos combatentes, separados desde o princípio por homens divinos, viviam à parte, tendo acesso a tudo o que fosse adequado à sua subsistência e educação. D Nenhum deles possuía nada a título particular, pois todos eles consideravam tudo comum a todos eles e não se achavam no direito de receber dos outros cidadãos nada além do necessário à sua subsistência, atarefados que estavam com todas as ocupações de que ontem falámos – aquelas que foram referidas a propósito dos guardiões que propusemos[29].

Na verdade, até era plausível e mesmo verdadeiro o que se dizia a propósito da nossa terra[30]: em primeiro

[28] A igualdade de géneros é também referida no *Timeu* (18c-sqq.) e na *República* (456a-sqq.).

[29] Quando refere que as ocupações destes cidadãos são as que descreveram no dia anterior, Crítias remete para o que foi dito acerca das funções da classe dos guardiões da cidade ideal descritas na *República* (395b-d) e também no início do *Timeu* (17d): deviam dedicar-se exclusivamente à defesa do Estado. Além disso, são também evidentes outras semelhanças: não possuíam bens a título particular, recebiam o sustento dos outros cidadãos, bem como viviam em comunidade (*República* 416e; *Timeu* 18b).

[30] Segundo Brisson (2001, p. 383, nn. 60, 64), a descrição que se segue pretende fundamentar algumas reivindicações territoriais atenienses da época de Platão. Ao alargar as fronteiras da Ática até ao Istmo de Corinto, a sudoeste, inclui a cidade de Mégara (causa de diversos confrontos com os Coríntios), e, quando aponta o Rio Asopo como fronteira a norte, engloba a Orópia, cuja principal

lugar, que, nessa altura, as fronteiras que a circunscreviam, se estendiam até ao Istmo [de Corinto], de um lado[31], e, na direcção da região continental, até aos cumes do Citéron e do Parnaso[32]; que essas fronteiras continuavam pelas encostas, do lado direito (incluindo a Orópia[33]) até ao Asopo[34], e, do lado esquerdo, estavam delimitadas pelo mar; que toda esta terra superava em fertilidade o restante território, pelo que, na altura, este lugar era capaz de manter alimentado um vasto exército e livre de trabalhos com a terra[35]. Eis uma grande evidência[36] dessa fertilidade: o que dela ainda agora resta é equiparável a qualquer outra por ter muita variedade de cultivo e riqueza de colheitas, bem como boas pastagens para todo o tipo de animais. Além da qualidade de então, comportava tudo isso em abundância. Mas como pode isso ser credível, e com base em quê se poderá dizer acertadamente que são os restos da terra daquele tempo?

E

111A

Todo o território que se estende a partir do resto do continente e desemboca no mar é semelhante a um

cidade (Oropo) era continuamente disputada com os Beócios.

[31] Isto é, para sudoeste.

[32] O Citéron e o Parnaso eram dois montes que se encontravam entre a Beócia e a Ática.

[33] Vide supra n. 30.

[34] Um rio a norte dos Montes Parnaso e Citéron. Vide supra n. 32.

[35] Não podemos deixar de notar nesta secção um eco da Idade do Ouro (período em que a Natureza proporcionava todos os bens, estando os homens livres de trabalhos agrícolas) que Hesíodo descreve nos *Trabalhos e Dias* (vv. 109-126).

[36] *Tekmêrion*. Trata-se de um termo muito usado pelos historiadores para fundamentar o seu discurso (Heródoto 2.13.1; 3.38.10; 7.238.4; Tucídides 1.1.3; 2.39.2; 3.104.6).

grande promontório, e acontece que o invólucro de mar que a circunda é profundo em todos os pontos da costa. Graças a muitos e grandes dilúvios que ocorreram nestes nove mil anos – este foi o número de anos que passou
B desde esse tempo até agora –, a terra que, em virtude do que aconteceu durante essas ocasiões, deslizou das terras altas, não se empilhou num morro digno de menção, como acontece noutros locais; antes, ao escorregar continuamente semelhante a uma roda, desapareceu no fundo do mar. Comparado ao de então, o que agora restou – tal como aconteceu nas pequenas ilhas – é semelhante aos ossos de um corpo que adoeceu, pois tudo o que a terra tinha de gordo e mole escorregou, tendo somente restado desse lugar o corpo descascado. Mas, naquele tempo, enquanto esteve intacta, tinha montanhas altas
C e encristadas de terra, e, quanto às planícies a que agora chamamos solo rochoso, tinha-as cheias de terra fértil. Tinha também numerosas florestas nas montanhas, de que ainda hoje há evidências manifestas, pois é nestas montanhas que actualmente existe o único alimento para as abelhas, e não há muito tempo que se cortava árvores nesse local para construir os tectos das grandes edificações – coberturas essas que ainda estão conservadas. Havia também muitas e grandes árvores benignas, bem como a terra providenciava pastos maravilhosos para o
D gado. Além disso, fruía a cada ano de água vinda de Zeus e não a perdia, ao contrário de agora, que corre da terra nua até ao mar; em vez disso, por ter muita terra, recebia-a dentro de si, e armazenava-a num solo argiloso que a sustinha. Ao descarregar a água dos pontos altos

para os vales, garantia fluxos abundantes de fontes e rios a todos os lugares; os templos que outrora foram estabelecidos nessas fontes e ainda hoje lá permanecem são um indício[37] de que o que agora dizemos sobre ela é verdadeiro.

Também assim era a natureza do resto da região, que era, provavelmente, cultivada por agricultores autênticos, isto é, que faziam apenas isto – vocacionados para as coisas caras à beleza e tinham à disposição a melhor terra e água em muita abundância, bem como estações temperadas da forma mais moderada que havia sobre a terra. E

Quanto à cidade, nesta altura ela estava estabelecida do seguinte modo: em primeiro lugar, naquela altura a zona da Acrópole não estava como está hoje; é que uma só noite de chuva deixou-a completamente nua, pois dissolveu a terra por completo, e ao mesmo tempo geraram-se terramotos e um violento dilúvio – o terceiro antes da calamidade da época de Deucalião[38]. Quanto ao tamanho que tinha outrora, noutro tempo, chegava até ao Erídano e ao Ilisso[39], compreendia em si a Pnix[40], e tinha como limite, do lado oposto à Pnix, o Licabeto[41]; toda ela era terra e, excepto em poucos sítios, formava uma planície nos pontos mais altos. 112A B

[37] Vide supra n. 36.

[38] Trata-se do dilúvio com que Zeus decidiu destruir a raça humana. Escaparam Deucalião e Pirra, sua esposa, por meio de uma arca que haviam construído de antemão, depois de terem sido avisados pelo deus.

[39] Dois rios da Ática.

[40] Colina a oeste da Acrópole, onde, desde os inícios do século V. a.C., se reunia a Assembleia.

[41] Um monte a nordeste da Acrópole.

A parte exterior, junto aos seus próprios vertentes, era habitada por artesãos e pelos agricultores que cultivavam as imediações. Quanto à parte superior, habitava-a a classe dos guerreiros, de forma autónoma e isolada, junto ao templo de Atena e Hefesto, que eles tinham vedado com uma única cerca, como se fosse uma só casa. Habitavam, em aposentos comuns, a parte que dava para norte, que equiparam com uma messe para as noites de Inverno, e tinham tudo quanto fosse
C adequado à vida em comunidade[42], fossem residências ou templos, excepto ouro ou prata[43] – pois não faziam qualquer uso disso para nada, mas, por buscarem o ponto intermédio entre a arrogância e a subserviência, habitavam em residências organizadas, em que envelheciam eles próprios e também os netos dos seus netos, as quais iam ininterruptamente entregando aos outros seus semelhantes. Na parte que dava para sul, fizeram jardins, ginásios e messes para o Verão, e usavam-na para isso. No lugar onde actualmente está a Acrópole havia uma fonte única, que foi destruída pelos terramotos, da qual actualmente restam apenas pequenas linhas de água em círculo, mas que naquele tempo providenciava a toda a gente uma corrente
D abundante, mantendo a mesma temperatura de Verão e de Inverno. E assim viviam eles, como guardiões dos seus próprios cidadãos e comandantes reconhecidos dos outros gregos, e garantiam a todo o custo que o

[42] *tê koinêi politeiai*.

[43] Curiosamente, a privação de ouro e prata, especificamente, é também referida na *República* (417a) a propósito classe dos guardiões.

número de homens e mulheres, que eram ou viriam a ser capazes de combater, fosse sempre o mesmo: cerca de vinte mil. E

Visto que eles eram desta natureza e administravam sempre com a mesma orientação – à luz da justiça – a sua cidade e o resto da Hélade, gozavam de alta reputação em toda a Europa e em toda a Ásia, graças à beleza dos seus corpos e a todo o tipo de virtude das suas almas, bem como eram famosos entre todos os homens daquele tempo.

No que trata à condição daqueles contra quem combateram, e ao modo como de princípio se gerou essa condição, se não estiver privado da memória, visto que o ouvi quando ainda era criança, restituí-lo-ei no meio de vós para que seja comum entre amigos.

Mas antes ainda do meu discurso, impõe-se um breve esclarecimento, para que não fiqueis admirados 113A por muitas vezes ouvirdes nomes gregos aplicados a homens estrangeiros; ouvi então a razão. Sólon, por ter pensado em utilizar esta narrativa na sua poesia, procurou o significado destes nomes e descobriu que aqueles primeiros egípcios os tinham redigido vertidos na sua própria língua; então ele, por sua vez, depois de ter assimilado o sentido de cada um desses nomes, B registou-os e traduziu-os para a nossa língua. Estes escritos estiveram na posse do meu avô, e neste momento estão ainda comigo, com os quais me exercitei enquanto era criança. Portanto, que não vos cause nenhuma admiração se ouvirdes alguns nomes como estes; aí tendes, portanto, a razão. Mas vejamos agora como era o princípio daquela grande narrativa.

Tal como foi dito anteriormente[44] acerca da partilha que ocorreu entre os deuses, eles dividiram toda a c terra aqui em porções maiores e acolá em mais pequenas, onde estabeleceram templos e sacrifícios em seu próprio benefício. Deste modo, Posídon, quando lhe coube em sorte a Ilha da Atlântida, estabeleceu aí os filhos que gerou de uma mulher mortal num certo local da ilha.

Existia ao longo de toda a ilha, em direcção ao mar, uma planície central, a qual se diz que seria a mais bela de todas as planícies e com uma fertilidade considerável. Nesta planície havia ainda na parte central uma montanha, baixa em todos os pontos, que distava cinquenta estádios[45] do mar. Neste local, estava um habitante de entre os homens que aí tinham nascido dessa terra em tempos primordiais; o seu nome era Evenor e vivia juntamente com a sua d mulher, Leucipe; tiveram uma filha única, Clito. Logo que a rapariga atingiu a idade de ter um marido, a sua mãe e o seu pai morreram, e então Posídon desejou-a e uniu-se a ela. Então, de modo a construir uma cerca segura, desfez num círculo o monte em que ela habitava, e construiu à volta anéis de terra alternados com outros de mar, uns maiores, uns mais pequenos – dois de terra e três de mar, no total, torneados a partir do centro da ilha e equidistantes em todos os pontos, para que fosse e inacessível aos homens[46]; com efeito, naquela altura ainda nem havia naus nem se navegava.

[44] Cf. supra 109b-c.

[45] 8880m.

[46] O sistema de anéis atlante traz à memória uma descrição do aparelho defensivo da cidade persa de Ecbátana registada por Heródoto (*Histórias* 1.98).

Foi o próprio Posídon que organizou o centro da ilha – facilmente, pois era um deus –, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água – uma quente, outra fria – que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes. Engendrou e criou cinco gerações de varões gémeos e dividiu toda a Ilha da Atlântida em dez partes; entregou a residência materna ao que de entre os mais velhos nascera primeiro, juntamente com a porção que a circundava, que era a maior e a melhor, e nomeou-o rei dos restantes, ao passo que fez destes governantes, bem como atribuiu a cada um o governo de muitos homens e uma região com vastos territórios. A todos eles atribuiu nomes: ao mais velho – o rei –, deu-lhe o nome do qual toda a ilha e também o mar, chamado Atlântico, receberam uma designação derivada – o primeiro que reinou tinha então o nome Atlas[47]. Ao segundo gémeo – o que nasceu depois deste –, a quem havia cabido em sorte uma porção na extremidade da ilha na direcção das Colunas de Héracles até à região além daquele ponto que hoje é chamada Gadírica, deu o nome Eumelo, em grego, e Gadiro, na língua do país, sendo esta designação a que deu o nome àquela zona[48]. Aos dois que nasceram depois

114A

B

[47] Titã que, em virtude de ter tentado usurpar o poder de Zeus, foi punido com a obrigação de suster sobre os ombros o céu. É apresentado neste contexto como primeiro rei da Atlântida. O facto de Atlas (e não Posídon) ser apontado como primeiro rei da Atlântida pode estar ligado à localização mítica da ilha de uma filha sua: nos confins dos Jardins das Hespérides, que, segundo Hesíodo (*Teogonia* vv. 215-216, 517-518), se situavam precisamente naquela zona.

[48] Gadiro está na origem do nome da actual cidade de Cádiz, e

chamou Anferes e Evémon; aos terceiros, Mnéseas
c ao que nasceu primeiro, e Autócton ao que nasceu a seguir; ao primeiro dos quartos Elasipo, e Mestor ao seguinte; aos quintos, pôs o nome Azais ao que nasceu antes e Diaprepes ao seguinte. E assim, todos eles e os seus descendentes ali viveram durante muitas gerações, governando sobre todas as outras ilhas do mar, e ainda, tal conforme dito anteriormente[49], como senhores dos territórios aquém das Colunas de Héracles até ao Egipto e a Tirrénia[50].

d De Atlas nasceu uma linhagem numerosa e honrada; o rei, que era o mais velho, transmitia a monarquia sempre ao mais velho dos descendentes, e assim se preservaram durante muitas gerações. Além disso, detinham riquezas em número tão elevado como nunca houve em quaisquer dinastias de reis anteriores nem é fácil que haja nas que se sigam, pois estavam providos de tudo do que havia necessidade garantir à cidade e ao resto do território. Com efeito, ainda que muito viesse de fora, por causa do império, a própria
e ilha fornecia a grande maioria dos bens essenciais. Em primeiro lugar, tudo quanto fosse sólido e fundível era extraído pelo ofício mineiro, bem como aquilo que actualmente apenas nomeamos – naquela altura, mais do que um nome, existia a substância: o oricalco[51], que

a Gadírica seria toda aquela zona circundante.

[49] Cf. *Timeu* 25a-b.

[50] A Tirrénia ou Etrúria era a pátria dos Etruscos, localizada na parte central da Península Itálica.

[51] A letra, *oreichalcos* significa "o cobre das montanhas". Era usado pelos Atlantes como elemento decorativo para o revestimento de superfícies (as muralhas da muralha central da ilha: 116c; os tectos,

era extraído em vários locais da ilha, o qual naquela altura era, à parte o ouro, o material mais valioso –, e a floresta fornecia tudo quanto pudesse ser trabalhado pelos carpinteiros.

A ilha produzia tudo em abundância, e, no que respeita aos animais, alimentava convenientemente os domesticados e os selvagens, incluindo a raça dos elefantes que nela existia em grande número. No entanto, havia também pastagens para os outros seres-vivos, tanto os que viviam nos pântanos, nos lagos e nos rios, quanto os que pastavam nas montanhas e nas planícies – havia em abundância para todos eles, e também na mesma medida para este animal[52], que era por natureza o maior e o mais voraz. Além disto, criava também diversos aromas, que actualmente a terra tem aqui e ali, de raízes, folhagens, madeiras ou sucos destilados de flores ou de frutos – isto produzia e criava a ilha em abundância. Mais ainda: frutos cultivados, secos e tudo quanto usamos na alimentação e de que aproveitamos o grão – chamamos leguminosas a todas as suas variedades –, os frutos das árvores que nos fornecem bebida, comida e óleo[53], os frutos que crescem em ramos altos, os quais são difíceis de armazenar e

115A

B

paredes, colunas e pavimento do templo de Posídon); além disso, também a estela que continha gravadas as leis dos primeiros reis era deste material (119d). Embora se tenha tentado identificar esta substância com "um reluzir semelhante ao fogo" (116c), propondo hipóteses como o latão ou uma liga composta entre ouro e cobre (como sugere a falsa etimologia latina *aurichalcum*), é provável que se trate de uma substância mitológica. Sobre este assunto, vide Halleux (1973).

[52] Isto é, o elefante.

[53] Azeitonas.

que usamos apenas por prazer e divertimento[54], e tudo quanto oferecemos como estimulante desejável depois da ceia a quem sofre por estar cheio[55] – naquela altura, a extraordinária ilha, que então estava sob o Sol[56], fornecia todas estas coisas belas e admiráveis em quantidade ilimitada.

Por receberem da terra tudo isto, construíram c templos, residências reais, portos, estaleiros navais e melhoraram todo o restante território, organizando tudo do modo que se segue. Primeiro, fizeram pontes sobre os anéis de mar que estavam à volta da metrópole antiga, criando deste modo um acesso para o exterior e para a zona real. Esta zona real, fizeram-na logo de princípio no local onde estava estabelecida a do deus e a dos seus antepassados. Como cada um, quando o recebia do outro, adornava aquilo que já estava d adornado, superava sempre, na medida do possível, o anterior, até que tornaram o edifício espantoso de ver graças à magnificência e beleza das suas obras.

Escavaram um canal com três pletros[57] de largura, cem pés[58] de profundidade e cinquenta estádios[59] de comprimento, que começaram a partir do mar até ao anel mais exterior, e naquele local construíram uma via de acesso do mar àquele ponto, como a um porto;

---

[54] Tratar-se-á, provavelmente, de romãs.

[55] Será, com bastante certeza, o limão, que naquela altura era utilizado com este fim.

[56] Isto é, que ainda não tinha sido engolida pelo mar (vide supra 25c-d, 108e).

[57] 88,8m.

[58] 29,6m.

[59] 8880m.

também abriram uma barra adequada para a entrada de naus muito grandes. Também abriram os anéis de terra, que separavam os de mar, obedecendo à direcção das pontes, de modo a criar uma via de acesso entre os canais para uma só trirreme, e cobriram a parte superior para que o canal ficasse por baixo; é que as bordas dos anéis de terra tinham uma altura suficiente para suster o mar. E

O maior dos anéis, aquele pelo qual passava o mar, tinha três estádios[60] de largura, e o anel de terra contíguo tinha a mesma largura. Dos segundos, o de água tinha dois estádios[61] de largura, enquanto que o seco era mais uma vez igual ao anterior de água; aquele que circulava no centro da ilha tinha um estádio[62]. Quanto à ilha onde estava a zona real, ela tinha cinco estádios[63] de diâmetro. À volta dela, a partir dos anéis e de um lado e de outro da ponte, que tinha um pletro[64] de largura, lançaram uma muralha de pedra e colocaram torres e portas em cada um dos lados das pontes, vedando o acesso a partir do mar. A pedra, que era branca, negra e vermelha, extraíram-na debaixo da ilha, do centro e debaixo dos anéis, quer da parte de fora, quer da de dentro. Ao mesmo tempo que a extraíam, iam construindo no interior do espaço vazio docas duplas que cobriam com a mesma pedra. Algumas das estruturas fizeram-nas simples, mas noutras misturaram as pedras, e assim 116A B

[60] 532,8m.
[61] 355,2m.
[62] 177,6m.
[63] 888m.
[64] 29,6m.

produziram, por divertimento, um entrançado colorido, tornando-as naturalmente aprazíveis. As muralhas que circundavam a parte exterior do anel a toda a volta do perímetro revestiram-nas com cobre, que usaram como c pintura, as da parte interior com estanho fundido, e as que circundavam a Acrópole com oricalco que tinha um reluzir semelhante ao fogo.

Quanto ao modo como estava disposta a zona real no interior da Acrópole, era o seguinte. No centro – ali mesmo – estava um templo sagrado dedicado a Clito e a Posídon, o qual tornaram inacessível, envolvendo-o numa cerca de ouro – foi naquele sítio que, no princípio, estes deuses conceberam e geraram a linhagem dos dez príncipes; era também naquele mesmo sítio que todos os anos entregavam a cada um deles as primícias sagradas provindas das dez partes da ilha. Ali estava o *naos*[65] só d de Posídon, que tinha um estádio[66] de comprimento e três pletros[67] de largura – em altura parecia proporcional a estas medidas, mas a aparência era de certa forma bárbara. Toda a parte exterior do *naos* tinha sido coberta com prata, à excepção das extremidades (as extremidades foram cobertas com ouro).

Quanto à parte interior, o tecto era de marfim maciço com ouro, prata e oricalco, o que lhe dava uma aparência variegada, enquanto que revestiram todas as outras partes – paredes, colunas e pavimento – com oricalco. Erigiram estátuas de ouro: o deus erguido num

[65] Parte interior do templo onde se encontrava a estátua do deus ao qual o edifício era consagrado.

[66] 177,6m.

[67] 88,8m.

carro segurando as rédeas de seis cavalos alados, que, graças à sua altura, tocava no tecto com a cabeça; à volta dele estavam cem Nereides montadas em golfinhos – naquele tempo, julgavam que elas eram assim tantas[68]; no interior havia ainda muitas outras estátuas que tinham sido oferecidas por particulares. Em torno do *naos*, no exterior, estavam erguidas representações de ouro de todas as mulheres e dos descendentes dos dez reis, e muitas outras grandes estátuas de reis e também de particulares da própria cidade e de quantos territórios no exterior eles governavam. Concordante em grandeza e construção com esta edificação havia um altar, bem como a zona real estava também de acordo com a grandeza do império e com a organização que rodeava estes locais sagrados.

E

117A

Quanto às fontes, a que tinha uma corrente fria e a que tinha uma quente, abundantes e inesgotáveis, sendo cada uma das quais de uma admirável utilidade, em virtude do sabor e da excelência das suas águas, aproveitavam para construir edifícios em torno delas, para plantar árvores adequadas às suas águas, e para instalar reservatórios – uns a céu aberto, outros cobertos tendo em vista os banhos quentes durante o Inverno.

B

[68] As Nereides, filhas de Nereu e ninfas marinhas associadas ao culto de Posídon, eram, no tempo de Platão, apenas 50. Quanto à estátua em si, o facto de Crítias dizer que quase tocava no tecto do templo que a albergava traz à memória a estátua de Zeus em Olímpia, uma das Sete Maravilhas do Mundo Antigo. Diz Estrabão (*Geografia* 8.3.30; a tradução deste passo pode ser consultada em Ferreira & Ferreira, 2009, pp. 182-184) que, se o deus se levantasse (estava representado sentado), arrancaria seguramente o telhado do edifício.

De um lado estavam os reais, do outro os particulares, outros ainda para as mulheres, e os restantes para os cavalos e para os outros animais de jugo, atribuindo a cada um deles a organização que lhe era adequada. De modo a dirigir a corrente para o bosque sagrado de Posídon, que tinha todo o tipo de árvores de uma beleza e uma altura divinas, graças à fertilidade da terra, e para os territórios periféricos, canalizaram-na por meio de c condutas ao longo das pontes. Ali construíram vários templos de muitos deuses, vários jardins e ginásios, uns para os homens, outros, à parte, para os cavalos, em cada uma das ilhas dos anéis.

Entre outras coisas, havia no centro da ilha grande um hipódromo à parte, com um estádio[69] de largura, cujo comprimento compreendia a totalidade do perímetro do anel para a competição dos cavalos. Em toda a volta, havia por toda a parte aquartelamentos d para um grande número de guarda-costas – a guarnição dos que eram mais fiéis estava disposta no anel mais pequeno, no ponto mais próximo da Acrópole, e aos que de entre todos estes se distinguiam em fidelidade foram concedidas residências no interior da Acrópole, junto às próprias residências reais. Os estaleiros navais estavam preenchidos de trirremes e de quantos acessórios são adequados às trirremes, tudo preparado de forma capaz.

Quanto às periferias da residência dos reis, elas estavam dispostas do seguinte modo: quando se atravessava os portos – que eram três –, vindo do exterior,

[69] 177,6m.

uma muralha estendia-se em círculo, que começava no mar, distando, em todos os pontos, cinquenta estádios[70] do maior anel e do porto, e fechava-se na barra do canal que dava para o lado do mar. Todo este local estava povoado por edifícios numerosos e concentrados, ao passo que o canal e o porto maior estavam preenchidos por naus e comerciantes que vinham de todo o lado, que, por serem em grande número, causavam um clamor e um ruído produzido por toda a espécie de barulhos, tanto de dia, quanto durante a noite. E

Temos agora na memória uma aproximação daquilo que foi narrado naquele tempo sobre a cidade e a zona circundante das antigas edificações; devemos então tentar relembrar qual era a natureza do resto da região e o tipo de organização que tinha. Primeiro, todo este lugar, segundo se dizia, era muitíssimo alto e escarpado desde o mar, mas a periferia da cidade era toda plana. Esta zona que rodeava a cidade era ela própria rodeada por montanhas em círculo que se estendiam até ao mar – além disso, era plana e nivelada, toda ela oblonga, com três mil estádios[71] numa direcção e, pela parte central, dois mil estádios[72] do mar até ao topo. Esta região da ilha estava orientada para Sul, abrigada do Norte. As montanhas que a circunscreviam, naquele tempo eram famosas pelo número, grandeza e beleza, superando todas as que hoje existem; nelas havia aldeias ricas e numerosas, rios, lagos, prados que forneciam alimento suficiente para todos os animais domésticos 118A B

[70] 8880m.
[71] 532,8km.
[72] 355,2km.

e selvagens, e uma floresta toda ela abundante e com grande variedade de espécies – uma fonte inesgotável para todo o tipo de obras em geral e para cada uma em particular.

c A planície foi mantida pela natureza e também por muitos reis durante muito tempo do seguinte modo. A maior parte da sua área formava um quadrilátero rectangular e oblongo, e o restante aplanaram-no por meio de uma vala que escavaram em círculo. Na medida em que se tratava de uma obra feita à mão, a profundidade, largura e comprimento desta fossa de que se fala são duvidosos, se a compararmos aos outros empreendimentos, mas devemos dar a conhecer aquilo que ouvimos dizer: foi escavada com um pletro[73] de profundidade, um estádio de largura em todos os d pontos, e, visto que tinha sido escavada à volta de toda a planície, a largura era coincidente: 10000 estádios[74]. Como recebia as correntes de água que desciam das montanhas, e sabendo que rodeava a planície, chegava à cidade por ambos os lados, descarregava deste modo o fluxo no mar. Assim, talharam vários canais perpendiculares, com 100 pés[75] de largura e cada um dos quais 100 estádios[76] afastado dos outros, dispostos transversalmente ao longo da planície desde as montanhas, que iam, por seu turno, desaguar na outra ponta da vala, na direcção do mar. Era deste modo que e transportavam a madeira das montanhas até à cidade

[73] 29,6m.
[74] 1776km.
[75] 29,6m.
[76] 17,76km.

e expediam os restantes produtos da época por meio de barcos, visto que haviam talhado vias de navegação transversais de uns canais para outros e para a cidade – colhiam os frutos da terra duas vezes por ano. Usavam, no Inverno, a água que vinha de Zeus, e, no Verão, a que a terra fornecesse e os fluxos que faziam correr dos canais[77].

No que respeita à população, foi estabelecido que, na planície, cada distrito forneceria um homem que comandasse aqueles que pudessem servir para a guerra, sendo que o tamanho de cada região era de dez por dez estádios[78], e, no total, havia sessenta mil distritos. Dizia-se que o número de homens das montanhas e do resto do território era infinito, e todos eles, em função dos lugares e das aldeias, estavam distribuídos pelos distritos e adscritos a quem as comandava, conforme o lugar e a aldeia. 119A

Estava prescrito que, caso houvesse guerra, cada comandante fornecesse uma sexta parte de um carro de guerra para um total de dez mil carros: dois cavalos e respectivos cavaleiros, mais um par de cavalos sem carro; um soldado que combatesse com um pequeno escudo a pé e também dentro do carro, bem como pudesse conduzir ambos os cavalos; dois hoplitas[79], arqueiros e fundeiros[80] – também dois de cada; soldados B

[77] Este sistema de irrigação faz lembrar descrição de Heródoto (*Histórias* 3.117) da planície mítica que constituía o centro da Ásia.

[78] 1776m por 1776m.

[79] Soldados de infantaria pesada que usavam uma lança comprida e estavam munidos de uma pesada armadura.

[80] Atiradores que manejavam a funda – uma arma constituída

de infantaria ligeira, uns que lançassem pedras e outros dardos – três de cada; quatro marinheiros para formar tripulação de mil e duzentas naus. Assim estavam organizadas as tarefas militares da cidade real; quanto às restantes nove regiões, era de outro modo, mas isso levaria muito tempo para explicar.

c Quanto à organização inicial das instituições de governo e dos cargos, processou-se do seguinte modo. Cada um dos dez reis, na sua região e na sua cidade, detinha um poder absoluto sobre as leis e sobre os homens, pois castigava e condenava à morte quem quer que quisesse. Por outro lado, a autoridade que tinham uns sobre os outros e as relações mútuas dependiam das determinações de Posídon, tal como lhes transmitira a lei que havia sido fixada na escrita pelos primeiros reis numa d estela de oricalco, que se encontrava no centro da ilha num templo de Posídon. Nesse local, os reis reuniam-se de cinco em cinco e de seis em seis anos, alternadamente, distribuindo assim equitativamente ciclos de anos pares e ímpares; durante essas reuniões, deliberavam sobre assuntos de interesse comum, verificavam se algum deles tinha transgredido alguma norma e julgavam-no. Quando chegava a altura de julgar, trocavam antes votos de boa fé entre si do seguinte modo[81]. Depois de terem

---

por um entrançado de couro ou corda para arremessar pedras.

[81] O ritual que Crítias está prestes a descrever tinha por objectivo um contacto com o deus Posídon, que, ao escolher um touro para sacrificar, inspiraria os dez reis nas suas decisões e reforçaria a obediência às leis divinas. Na origem deste sacrifício poderá estar um episódio relatado por Heródoto (*Histórias* 2. 147-sqq.); segundo este autor, foi estabelecida uma monarquia no Egipto, cujos moldes eram muito semelhantes: previa uma divisão territorial, sendo

sido largados os touros no templo de Posídon, os dez reis, que estavam sozinhos, faziam imprecações ao deus para que eles capturassem a vítima que lhe agradasse; depois perseguiam-na sem armas de ferro, mas sim com paus e laços. Desses touros, aquele que tivessem capturado, levavam-no para junto da estela e degolavam-no no topo dela para que o sangue corresse pelas letras – na estela, junto às leis, estava um juramento que imprecava grandes maldições para aqueles que o violassem. Então, depois de sacrificarem o touro de acordo com as suas leis, queimavam todos os seus membros, enchiam um *kratêr*[82] de vinho misturado e deitavam um pedaço de sangue coagulado sobre cada um; em seguida limpavam a estela e lançavam o restante para o fogo. Depois disto, retirando vinho do *kratêr* com *phiales*[83] de ouro e fazendo libações na direcção do fogo, juravam julgar de acordo com as leis que estavam na estela, punir quem, anteriormente, as tivesse transgredido em algum ponto, não transgredir propositadamente nenhuma daquelas escrituras no futuro e não governar nem obedecer a nenhum governante a não ser ao que estava estabelecido de acordo com as leis do pai. Depois de fazer estas

E

120A

B

cada região (12 em vez de 10) administrada por um rei; esses reis reuniam-se em assembleia em ambiente ritual e também junto a um templo; e durante esse encontro, faziam sacrifícios, libações, bem como ingeriam uma bebida sacrificial. Além disso, faziam juramentos de fidelidade e entreajuda e elegiam um dos reis como soberano. Curiosamente, esta civilização também cultivava uma arquitectura rica e monumental.

[82] Recipiente utilizado para misturar o vinho com água antes de ser servido.

[83] Espécie de copo – largo, baixo, sem asa nem pé – utilizado para retirar o vinho do *kratêr* durante as libações.

imprecações para si próprio e para aqueles que de si nascessem, cada rei bebia e oferecia como ex-voto a *phiale* ao templo do deus e dedicava-se ao jantar e a tudo o resto de que tinha necessidade. Quando chegava a escuridão e o fogo do sacrifício se extinguia, então todos eles, vestidos com um belíssimo manto azul-escuro, sentavam-se no chão junto às cinzas sacrificiais.
C À noite, depois de apagarem por completo o fogo junto ao templo, eram julgados e julgavam caso algum deles acusasse outro de ter transgredido algum ponto. Depois de julgarem, quando chegava a claridade, registavam as determinações numa placa de ouro que, vestidos com o manto, ofereciam como monumento.

Havia muitas outras leis particulares sobre as prerrogativas de cada rei, mas as mais importantes eram as seguintes: nunca, em circunstância alguma, lutarem entre si; ajudarem-se todos uns aos outros, caso algum deles tentasse alguma vez destituir a família real
D numa cidade; e, tal como os antepassados, deliberar em comunhão as resoluções respeitantes à guerra e a outros assuntos, atribuindo o comando à estirpe de Atlas. Não era lícito que um rei determinasse a morte de nenhum membro da sua família, se não tivesse o voto de metade dos dez reis.

Esta era, segundo o relato, a natureza e o poderio que outrora existia naquelas terras e que o deus[84], por sua vez, organizou e dali trouxe aqui para estas
E terras pelo seguinte motivo. Durante várias gerações,

[84] Tratar-se-á provavelmente de Zeus, pois, na última secção que resta do diálogo (121c), é dito que este deus decide aplicar uma punição aos Atlantes.

enquanto a natureza do deus[85] os engrandecia, foram obedientes às leis e mantiveram-se indulgentes à ascendência divina; em todos os aspectos aspiravam a pensamentos verdadeiros e grandiosos e faziam sempre uso da delicadeza[86] juntamente com a prudência[87] perante as vicissitudes e nas relações entre si – daí que desprezavam tudo menos a virtude, pouco apreciavam a sua condição e suportavam com facilidade, tal como um fardo, o peso do ouro e das outras riquezas. Assim, por não se inebriarem pela sumptuosidade causada pela riqueza nem se descontrolarem, não capitulavam. Pelo contrário, mantendo-se sóbrios, percebiam com acuidade que tudo isso aumentava graças à amizade mútua acompanhada da virtude, mas que isso mesmo decaía por causa da ânsia e da veneração, bem como a virtude era destruída pelo mesmo motivo. 121A

Foi graças a esta maneira de pensar e à natureza divina que mantinham em si que aumentavam todas estas riquezas de que temos falado. Mas quando a parte divina neles se começou a extinguir, em virtude de ter sido excessivamente misturada com o elemento mortal, passando o carácter humano a dominar, então, incapazes de suportar a sua condição, caíram em desgraça e, aos olhos de quem tem discernimento pareciam desavergonhados, pois haviam destruído os bens mais nobres que advêm da honra[88]. Mas aos olhos B

[85] Neste caso, o deus será Posídon, pois era dele que descendiam os Atlantes.

[86] *praotês*.

[87] *phronêsis*.

[88] Note-se a ideia da condição humana enquanto degeneração

daqueles que não conseguem discernir a conduta que corresponde à verdadeira felicidade davam a impressão de ser extremamente belos e felizes, mas estavam impregnados de uma arrogância injuriosa e de poder[89].

O deus dos deuses – Zeus – que reina por meio de leis, como tem capacidade para discernir este tipo de acontecimentos, apercebeu-se de que uma estirpe íntegra estava organizada de um modo lastimoso. Então c decidiu aplicar-lhes uma punição, de modo a que eles se tornassem razoáveis e moderados. Reuniu todos os deuses na sua nobilíssima morada, que se encontra estabelecida no centro do mundo e contempla tudo quanto participa no devir[90], e, depois de os ter reunido, disse...[91]

---

progressiva de uma origem divina.

[89] O processo de queda da civilização atlante, motivado por uma degenerescência moral, faz lembrar a análise histórica que Platão dedica ao desmembramento do império persa nas *Leis*. Neste diálogo, o Estrangeiro de Atenas estabelece um contraste entre o reinado de Ciro, época em que este povo vivia "na justa medida entre a servidão e a liberdade" (694a), e o tempo dos seus descendentes, que preferiam a luxúria, a desmesura e a licenciosidade (695a-b), para explicar a perdição persa, culminada nos exageros de Xerxes (695d-696b).

[90] Ao colocar os deuses liderados por Zeus no centro do mundo criado, o discurso de Crítias confirma a transmissão de poderes por parte do demiurgo já adianta durante o discurso de Timeu. Quando o demiurgo entrega às divindades menores a tarefa de fabricar as partes mortais da espécie humana (69c), delega-lhes ao mesmo tempo a tarefa de os governar (42e).

[91] O texto termina abruptamente neste ponto por motivos que não se conhecem.

Apêndices

Bibliografia

Edições, traduções e comentários

Ángeles Durán, M. & Lisi, F. (1992), *Platón. Diálogos. Vol. VI: Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos.

Brisson, L. (1998), *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 3ª ed.

___________ (2001), *Platon. Timée - Critias*, Paris, GF Flammarion, 3ª ed.

Burnett, J. (1962), *Platonis Opera. IV. Tetralogia VIII, Clitopho. Respublica. Timaeus. Critias*, Oxford, Clarendon Press.

Cornford, F. M. (1937), *Plato's Cosmology : The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London, Routledge & Paul Kegan.

Figueiredo, M. J. (2004), *Platão. Timeu*, Lisboa, Instituto Piaget.

Pinto, M. M. (1952), *O Timeu. Platão*, Porto, Imprensa Moderna.

Rivaud, A. (1925), *Timée; Critias*, Paris, Les Belles Lettres.

Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press.

Estudos

Azevedo, M. T. S. D. (2006), *Platão: Helenismo e Diferença*, Coimbra, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Coimbra.

__________ (2009), "Atlântida: Distopia Platónica, Utopia Europeia" Silva, M. F. (ed.) *Utopias & Distopias*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 95-106.

Billig, L. (1920), "*Clausulae* and Platonic Chronology" in *Journal of Philology* 35, 225-256.

Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy: from Thales to Plato*, London, MacMillan.

Calvo, T. & Brisson, L. (1997), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia.

Cherniss, H. (1957), "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues" in *The American Journal of Philology* 78, 225-266.

Dillon, J. (1989), "Tampering with the *Timaeus*: Ideological Emendations in Plato, with Speciual Reference to the *Timaeus*" in *The American Journal of Philology* 110.1, 50-72.

Dixsaut, M. (2003), *Platon*, Paris, Vrin.

Dusanic, S. (1982), "Plato's Atlantis" in *L'Antiquité Classique* 51, 25-52.

Ferrari, F. (2007), "La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su «Materia» e «Spazio» nell'Ontologia del Mondo Fenomenico" in *Quaestio* 7, 3-23.

Ferreira, J. R. & Ferreira, L. D. N. (eds.) 2009. *As Sete Maravilhas do Mundo Antigo. Fontes, Fantasias e Reconstituições,* Lisboa, Edições 70.

Gill, C. (1980), *Plato: The Atlantis Story. Timaeus 17-27, Critias*, Bristol, Bristol Classical Press.

Griffiths, J. G. (1985), "Atlantis and Egypt" in *Historia* 34.1, 3-28.

Halleux, R. (1973), "L'orichalque et le laiton" in *Antiquité Classique* 42, 64-81.

Hershbell, J. P. (1974), "Empedoclean Influences on the *Timaeus*" in *Phoenix* 28.2, 145-166.

Johansen, T. K. (2004), *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press.

Leão, D. F. (2001), *Sólon. Ética e Política*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Lernould, A. (2000), "La *Divisio Textus* du *Timée* dans l'*In Timaeum* de Proclus (sur la Physique Pythagoricienne du *Timée* selon Proclus) " Neschke-Hentschke, A. (ed.) *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/ Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, 63-93.

Lopes, R. (2009), "A Perigosa Polissemia de ἀδάμας" in *Boletim de Estudos Clássicos* 51 (Junho), 25-33.

Mesquita, A. P. (1995), *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

___________ (1995), *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

___________ (2009), "O Lugar como Categoria Ontológica em Platão. Ao Encontro de uma Menosprezada Utopia Platónica" Silva, M. F. (ed.) *Utopias e Distopias*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 83-94.

Morgan, K. A. (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.

Naddaf, G. (1997), "Plato and the Περὶ Φύσεως Tradition" Calvo, T. & Brisson, L. (eds.) *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, 27-36.

Nails, D. (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett.

Nock, A. D. (1962), "The Exegesis of *Timaeus* 28c" in *Vigiliae Christianae* 16.2, 79-86.

Owen, G. E. L. (1953), "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues" in *The Classical Quarterly* 3.1/2 (n.s.), 79-95.

Pereira, M. H. D. R. (2001), *Platão. A República*, tradução do Grego, introdução e notas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Pina, M. D. G. G. (2010), "Os Fantasmas da Cidade Justa: uma Análise do Mito da Atlântida" Cornelli, G. (ed.) *Representações da Cidade Antiga. Categorias Históricas e Discursos Filosóficos*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 147-160.

Santos, J. T. (2003), "Introdução" *Platão. Timeu (trad. M. J. Figueiredo)*, Lisboa, Instituto Piaget, 3-46.

Vidal-Naquet, P. (1964), "Athènes et l'Atlantide. Structure et Signification d'un Mythe Platonicien" in *Revue des Études Grecques* 77, 420-444.

Vlastos, G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

West, M. L. (1977), "Emendations in Plato. *Gorgias* and *Timaeus*" in *The Classical Quarterly* 27.2, 300-302.

Whittaker, J. (1969), "*Timaeus* 27d5 ff." in *Phoenix* 23.2, 181-185.

___________ (1973), "Textual Comments on *Timaeus* 27c-d" in *Phoenix* 27.4, 387-391.

Wilamowitz-Moellendorff, U. V. (1920), *Platon,* I (*Leben und Werke*), Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

Índice analítico[1]

abdómen: 78a-e; 80d; 85e.
ácido: 66b; 74c.
actividade intelectual: 88a, c.
adamante: 59b.
adivinhação: v. divinação
agudeza: 53d; 56a; 57a; 61e; 67b; 80a-b.
alma: 18a; 22b; 38e; 69c.
do homem: [36-38, 41]; 27c n.57; 42d; 43a-d; 44a-c; 45a, d; 46d; 47d; 60a; 61c-d; 65a; 67b; 69e; 72d; 73b-d; 74e-75a; 76a; 81d; 85e; 86b-88c; 89e; 90a; 91b, e; 92b; 109c; 112e; 121c n.90.
parte desiderante: 70d-e; 71b, d; 77b.
parte passional: 70a.
parte racional: v. intelecto
do mundo: [26-27, 36, 40, 50]; 30b-c; 34b-c; 36d-e; 37b-c; 41d.
ângulo
agudo: 53d; 57a; 61e.
plano (60º): 54e-55a, c.
recto: 53d; 55b-c.
sólido (180º): 54e-55b.
aquilo em que (cf. aquilo em que, localização, lugar, receptáculo, suporte): [43-44]; 49e; 50c.
armas: 24b; 119a-b, e; 110b.
arquétipo (cf. Ideia, ser): [33-34, 39, 41-42, 45-47]; 28a-b, e; 29b; 31a; 37c; 38b; 39e; 48e.
associação (cf. dissociação): 64e; 65c.
bílis: 71b; 82e; 83b-c; 84d; 85a-d.
bom-senso: 89b.
causa: [23-24, 33-38, 51]; 22c; 28a, c; 29a; 44c; 46e-47a; 57c-d; 58a; 61b-c; 63e-64a;

[1] As páginas indicadas entre "[]" dizem respeito à *Introdução*.

65b; 66b; 67b-c; 69a; 70b; 76c; 79a, c; 80d; 84b; 85b n.262; 87e-88a; 89a.
acessória: 46c-e; 68e; 76d.
divina: 69a.
errante: 48a.
instrumental: 68e.
necessária: 68e-69a.
primeira: 46d.
principal: 76d.
secundária: 46e.
cérebro: 67b; 76a, c.
composição (cf. decomposição): [40, 49]; 33a, d; 36b; 41a, d; 53b; 54a, c; 55a, e; 58b, e; 60e; 61b; 74c-d; 81b, e; 82c; 87e.
congénere: [34, 52]; 29b; 33b; 45d; 47b, d; 57b; 63c, e; 71b; 76c; 77c; 79d; 80d; 81a-b; 85a; 88e; 90a, c; 91e.
cópia: 29b-c.
cores: 67c-68d.
corpo: [37, 44, 49, 58] 19c; 33a; 34b; 35a; 36d; 43c; 45c; 46d; 50b; 53c-e; 54b; 55c-d; 56a-e; 57c-d; 58b-c; 60b-c; 61b-d; 63c-64a, d-e; 66d; 67c-d; 92a; 109b.
celeste: [30, 35, 40]; 22d; 38c, e.
do homem: [40, 41]; 42a, d; 43a, c; 44b-47e; 51c-d; 53c; 60a; 61d; 62a; 65b; 69c-e; 70b-e; 72c-76e; 77c-86a; 87c-89a; 90a; 91c; 107b, d; 111b; 112e.
do mundo: [25, 27, 33, 50]; 28b; 30b; 31b-40d; 44d.
daimon: 27c n.57; 90a, c.
decomposição (cf. composição): 54c; 58e.
demiurgo: [26, 33, 35-36, 38-42, 49-50, 52-53]; 28a; 29a-30c; 31a; 33a; 36d n.107; 39e; 41a; 42e; 68e-69c; 106a n.2; 121c n.90.
densidade: 59b; 62c; 64a.
desejo amoroso: [37]; 42a; 69d; 91a-c.
devir: [24, 31-33, 37, 42, 44, 47, 52-53]; 27c; 28b; 29c-e; 38a; 49a; 51a; 52a-d; 59d; 121c.
dilúvio: 20e n.18; 22b, d; 23b; 25c; 111a; 112a.
discurso verosímil (cf. verosimilhança; narrativa verosímil): [48-53]; 30b; 55d-e; 57d; 68b; 90e.
dissemelhança: 33b; 39e; 45a, d; 51e; 53a, e; 57c; 60a; 63b-d; 80a; 83c.
dissociação (cf. associação): 61d; 64e; 65c.
dissolução: 33a; 38b; 41a-b; 52a; 53e; 56c-d; 57a-b; 58e; 60b-61b; 65d; 66d; 67e; 68d; 73e; 79a; 81a; 82e-83d; 84d-e; 85d-e; 111e.
divinação: 24c; 71d-72b.
doce: v. doçura
doçura: 60b; 66c; 71b-c; 78d.
doença: 17a; 23a; 71e.
da alma: 44c; 86b-92c.
do corpo: 33a; 72c, e; 81e-86a.

dor (cf. prazer): 42a; 64a-65b; 69d; 71c; 75b; 77b; 81e; 86b, d-e.
duplicação
do cubo: [21 n.7].
do quadrado: 32a-b.
dureza: 43c; 59b; 62b; 63e; 76d.
elementos: [24-26, 29, 41, 49]; 32a-c; 43a; 44a; 48b-c; 49b; 51a; 52d-61c; 73a; 76b; 81e-82c; 121a.
água: [23, 29, 41, 46]; 32b-c; 42c, e; 43c; 46d; 48b; 49b-d; 51a-b; 53b-c; 55d; 56a-e; 57b; 58d; 59b-61c; 66b-e; 68a; 69b; 73b, e; 74c; 78a; 79a; 80b; 82a; 86a; 92b.
ar: [23, 29, 41]; 32b-c; 33c; 42d-e; 45d; 46d; 48b; 49c; 51a-b; 52d; 53b-c; 55d-61c; 63b-c; 64c; 66a-67b; 73b; 77a; 78a-d; 79b-80a; 82a; 83c; 84b-85a; 86a; 92b.
fogo: [29, 41]; 31b; 32b-c; 40a; 42c-e; 43c; 45b-46d; 48b; 49b-2; 51a-b; 53b-54b; 55d-61e; 63b; 64c-d; 67e-68b; 69b; 70c; 73b-e; 74c; 76b; 77a; 78a-e; 79d-e; 80d-e; 82a; 83b; 86a.
terra: [29, 40-41]; 31b; 32b-c; 42d-43c; 44d; 46d; 48b; 49c; 51a-b; 52d-53e; 55d-e; 56d-e; 58e-61b; 63c; 66d; 73b-e; 74c; 78a; 82a; 86a.
epilepsia: 85b n.262.
esfera: [25, 40]; 33b; 44d; 55a, c n.197; 62c; 63a; 73e.
espelho: 46a-c; 71b; 72c.
Estado: [15-16, 58, 62]; 17c; 19b; 20b; 25e; 110d n.29.
estádio (medida): 113c; 115d-116c; 117c-119a.
estaleiro naval: 115c; 117d.
evidência: [57]; 91e; 110e; 111c.
febre: 84e; 86a.
fleuma: 82e; 83c-d; 84d-85b; 86e.
fluxo (cf. refluxo): 43a-b; 44b; 45c; 75e; 78c; 80b; 86e; 88a.
frio: 22e; 33a; 62b; 74b-c; 82a; 85d.
guerra: [22, 38, 54, 62, 64]; 18c; 19c-20b; 23c; 24b, d; 25b; 88e; 108c n.12; 108e-109a; 110a-b; 119a; 120d; 121c n.90.
harmonia: [25, 30-31]; 26d; 37a; 41a; 47c-d; 55c; 67c; 69b; 80a-b; 90d.
hipotenusa: 54d.
humidade: v. húmido
húmido: 43c; 51b; 59a; 60c-d; 62a; 65d-66b; 68a-b; 74c-d; 76a-b; 82b.
Ideia (cf. arquétipo, ser): [18-20, 31, 39, 52-53]; 27c n.57; 28a nn. 61, 64; 29a n.68; 33d n.95; 35a nn.103, 104; 51c-d.
imagem: [34, 52]; 29b; 37d; 52c; 92c.

imitação: [39, 45-46, 52-53, 62]; 19d; 38a; 39e; 40d; 41c; 42e; 47c; 48e; 50c; 51b; 69c; 81b; 88c; 107b-c.
impressão: 42a; 43b; 44a; 45c; 52d; 57c; 58e; 61c
instituição política: 23c; 87a.
intelecção: 37c; 46d-e; 51d-e.
intelecto: [50]; 27c; 29b-30c; 34a; 36d-37a; 39e; 44a; 46d; 47d; 71b; 77b; 87c; 92b-c; 109d; 121c n.90.
Intelecto: [23-24, 35-37, 42]; 47b-48a.
inteligível: [31-33, 43-44, 53]; 28a nn.59, 64; 30c-31a; 38b n.120; 39e; 48e; 51a, c; 92c.
interstício: 58b; 59c-61b.
irracionalidade: [32, 36-37]; 28a; 42d; 43b, e; 47d; 69d.
irregularidade: 30a; 52e; 58d; 59a; 62b; 63e.
justiça: 17d; 41c; 112e.
kratêr: 120a.
lei: 21e n.28; 23e-24d; 27b; 41e; 83e; 109e; 114e n.51; 119c-120e; 121b.
limite: 51b-c; 55c, d n.199; 60b; 69e-70e; 82b; 112a.
localização (cf. aquilo em que, lugar, receptáculo, suporte): [42-47]; 52b.
loucura: 86b-c.
lugar (cf. aquilo em que, localização, receptáculo, suporte): [42-47]; 52a-d.
medula: [40-41]; 73b-75a; 77d; 81c-d; 82c-d; 84b; 85e; 86c; 91a-b.
Mesmo: [26]; 35a-b; 36c-40b; 42d; 43d-44b; 83e-84b.
mito: [54, 61 n.24; 62-63]; 22b n.33; 22c; 23e n.39; 26c; 90a n.278; 109c n.21; 110a.
movimento: [26, 30, 35, 58, 63]; 19b; 34a; 36c; 37c; 38a; 38e-39a; 40a-b; 43b-c; 44d; 45d-e; 46e; 47c-d; 48a n.163; 52a-53a; 56c, e; 57c-58e; 59d; 61e; 62b; 64b, e; 67b-68a; 71c; 74a, e; 76b; 77c; 79b-80b; 81a-b; 86e; 87e; 88b-90c.
mulher: [50]; 18c; 42b; 70a; 76d; 90e-91d; 110b; 112d; 113c-d; 116e; 117b.
música: [29-31]; 18a; 35c n.106; 47c; 80b n.254; 88c.
naos: 116c.
narrativa verosímil (cf. discurso verosímil; verosimilhança): [48-53]; 29c; 59c; 68d.
nassa: [40]; 78b-d; 79d.
Necessidade: [35-37]; 47e; 56c; 69d; 75a; 89b.
ordem: [35, 39, 41-42, 53]; 24b-c; 30a; 37d; 46e; 47e; 53b; 69b; 83a; 88e; 90c; 109c-d.
organização: [41-42, 54, 65]; 20a; 21b; 23e; 24d; 53a; 69c; 85c; 112c; 113e; 115c; 117a-b; 118a; 119b-c; 120d; 121b.
oricalco: 114e; 116c-d; 119d.

osso: 64c; 73a-e; 74d-75e; 76d; 82c-d; 83d-84b; 86d; 111b.
ouro: 18b; 50a-b; 59b; 112c; 114e; 116c-e; 120a, c; 121a.
Outro: [26]; 35a-b; 36c; 37a-b; 38c-e; 43d-44b; 74a.
pai: [22, 42]; 22c; 28c; 37c; 41a; 42e; 50d; 71d; 109c; 110b n.26; 113d; 120b.
pé (medida): 115d; 118d.
pensamento: 47b; 87c; 90c.
percepção: [31]; 28b.
pintura [58]; 19b; 116b.
  encáustica: 26c.
  de sombreados: 107d.
phiale: 120a-b.
planta: [31]; 59e; 77a-c; 90a.
pletro: 115d; 116a, d; 118c.
poesia: 21b-c; 113a
poeta: [39-40; 56]; 19d; 21b-d; 108b.
poliedros regulares
  dodecaedro: 55c n.297.
  hexaedro: 55c n.196.
  icosaedro: [29]; 55b n.195.
  octaedro: [29]; 55a n.194.
  tetraedro: 55a n. 193.
poro: v. porosidade
porosidade: 72c; 79a-c; 85c; 86d.
porto: 25a; 115c-d; 117d-e.
potência (sentido filosófico): 71b; 83c; (sentido matemático): 31c; (sentido político-militar): [60, 64] 24e; 25b.
prata: 18b; 112c; 116d.
prazer (cf. dor): 42a; 47d; 59d; 64a-65b; 69d; 77b; 80b; 81e; 86b-e; 115b.
proporção: [25, 30, 41, 49]; 31c-32c; 37a; 53a, e; 56c; 68b; 69b; 82b; 116d.
providência: 30c; 44c; 45a.
quente: 50a; 61d-62a; 67d; 74c; 76b; 79d-e; 82a; 85d; 113e; 117a-b.
raciocínio: [29, 39, 43-44, 49]; 29e; 30b; 33a; 34a; 38c; 47c; 52b; 56b; 57d; 72e; 77b-c; 86c; 107b.
receptáculo (cf. aquilo em que, localização, lugar, suporte): [43]; 49a; 50d-51a; 53a; 57c.
refluxo (cf. fluxo): 43a-b.
representação: [34, 61-62]; 37c; 38c; 51a; 71a; 107b, e; 116e.
sabedoria: 18a; 24b, d; 109c.
sangue: 67b; 70b; 79d; 80e-81a; 82c-84c; 85c-d; 119e-120a.
seco: 22d; 60c; 76d; 82b; 88d; 115a, e.
sensação: v. sensível
sensível: [23, 31-33, 37, 39, 44, 50]; 28b; 37b; 38b n.120; 42a; 43c; 44a; 45d; 47e n.160; 51a, d; 52a-b; 61c-62a; 64a-65e; 67a-d; 69d; 70b; 71a, e; 74e; 75b, e; 76d; 77a-e; 80b; 92c; 106a n.2.
sentidos: [32]; 28a-b; 38a; 42a n.140; 75a.
  audição: 47c; 64c; 67a-c.
  olfacto: 66c-67a.

paladar: 65b-66c.
tacto: 61c-64a.
visão: 45b-47a; 52d; 60a; 64c-d; 67c-68d; 91e.
ser (op. devir; cf. arquétipo, Ideia): [32, 42, 51-52]; 27c n.56; 27d-28d; 29c; 34e-35b; 37a-38c; 48e; 52d.
sonho: 45e; 52b; 71e.
sopro respiratório: 66e; 78a; 79b-c; 80d; 83d; 84d; 91a, c.
soro: 82e; 83c.
suor: 83d; 84e.
suporte (cf. aquilo em que, localização, lugar, receptáculo): [43, 45]; 50c-d.
templo: [60]; 23a; 111d; 112b-c; 113c; 114e n.51; 115b; 116c; 117c; 119d; 120b-c.
tétano: 84e.
touro: [60]; 119d-e.
triângulo [30]; 48c n.165; 50b; 53c; 54a-55e; 57d; 58d; 61a; 73b; 81b-d; 82d; 89c.
equilátero: [30]; 54a-55e.
isósceles: [30]; 54a-c; 55b.
rectângulo: [30]; 54d.
verosimilhança (cf. discurso verosímil; narrativa verosímil): [32, 35, 39]; 29c; 44c; 48b, d; 53d; 56b-c; 59d; 67d; 72d; 107d.
virtude: [65]; 24d; 34b-c; 86d n.263; 87d; 109c; 110c; 112e; 120e-121a.

Índice de nomes e lugares[1]

Anferes: 114b.
Apatúrias: 21b.
Apolo: 108c.
Ásia: [60]; 24b, e; 112e; 118e.
Asopo: 110e.
Atena: [16 n.2]; 20e n.19; 21e; 23e n.39; 109c; 112b.
Atenas: [16, 22-23, 53-54, 61-62, 64-65, 67-68]; 21b n.22, c n.25; 23e n.39; 108c n.13; 110b n.27; 121b n.90.
Atenienses: [23, 61 n.24, 64-65, 68]; 21e; 23c; 24b n.40; 27b; 109a; 121c n.90.
Ática: [59, 68]; 110e.
Atlantes: [68]; 109a n.18; 114e n.51; 120d nn.84, 85.
Atlântida: [16, 22, 53-56, 59-62, 64, 68]; 25a-sqq.; 108e; 113c, e; 114b n.47.
Atlas: [59]; 114b, d; 120d.
Autócton: 114c.
Azais: 114c.
Citéron: 110e.
Colunas de Héracles (Estreito de Gibraltar): 24e; 25c; 108e; 114b-c.
Cureótis: 21b.
Deucalião: 22b; 112a.
Diaprepes: 114c.
Egipto: [22, 57-58, 60-61]; 21c, e; 24b n.40; 25b; 114c; 119d n.81.
Elasipo: 114c.
Erictónio: 23e n.39; 110b.
Erisícton: 110b.
Erídano: 112a.
Eumelo: 114b.
Europa: [64]; 24e; 25b; 112e.
Evémon: 114b.
Faetonte: 22c.
Fórcis: 40e.
Foroneu: 22a.
Gadírica: [60]; 114b.

[1] As páginas indicadas entre "[]" dizem respeito à Introdução.

Gadiro: [60]; 114b.
Geia: 23e; 40e.
Hefesto: 23e; 109c; 112b.
Hélios: 22c.
Hera: 40e.
Hesíodo: 21c.
Homero: 21c.
Istmo de Corinto: 110d.
Itália: [21]; 20a.
Justiça (divindade): 109b.
Líbia: 24e; 25b; 108e.
Lócride: [21, 27]; 20a.
Mestor: 114c.
Mnemósine: 108d.
Mnéseas: 114b.
Musas: 23a; 47d-e; 73a; 108c.
Neith (Atena): 21e.
Nereides: 116e.
Nilo: 21e; 22d; 24b n.41.
Níobe: 22a.
Oceano (divindade): 40e.
Oceano Atlântico: [56 n.18]; 24e; 114a.
Orópia: 110e.
Oropo: 110d n.30.
Panateneias: [16-17, 65]; 21a n.19; 23e n.39; 108c n.12.
Parnaso: 110e.
Pirra: 22b; 112a n.38.
Posídon: [60]; 113c-e; 114b n.47, e n.51; 116c; 117b; 119c-d; 119d n.81; 120e n.85.
Psénopis de Heliópolis: 22a n.30.
Reia: 40e.
Sais: 21e; 22a n.30.
Saiticos: 21e.
Sólon: [22, 57-58]; 20e; 21a-22b; 23b-c; 25b, e; 27b; 110a; 113a.
Sônquis de Sais: 22a n.30.
Tétis: 40e.
Tirrénia: 25b; 114c.
Zeus: [38, 60]; 40e; 109c n.21; 111d; 114b n.47; 116e n.68; 118e; 120d n.84; 121b, c n.90.

Glossário

agalma: representação.
agnoia: ignorância.
aisthêsis: sensação, percepção.
aitia: causa.
alogos: irracional.
amathia: ignorância.
anankê: Necessidade.
analogia: proporção.
anômalos: irregular.
anomoiotês: dissemelhança.
apeikasia: representação.
apollymenon: corruptível (sujeito à corrupção).
aretê: virtude.
blepô: contemplar ("pôr os olhos em").
chôra: lugar.
(*to*) *diakenon*: interstício.
diakosmêsis: organização.
diakrisis: dissociação.
dialyô: desintegrar.
dianoêsis: actividade intelectiva, intelecto.
dianoia: actividade intelectual, desígnio, disposição, pensamento.
diataxis: ordenação.
dynamis: potência, propriedade.
eidos: Ideia, forma.
eikôn: cópia, imagem.
eikos: verosímil.
eikos logos: discurso verosímil.
eikos mythos: narrativa verosímil.
ekmageion: suporte.
(*to*) *en ô*: aquilo em que.
epistêmê: saber.
epithymia: parte desiderante da alma (v. alma).
erôs: desejo amoroso.
genesis: devir, geração.
genos: espécie, linhagem.
gignomai: gerar.
(*to*) *gignomenon*: deveniente (v. devir).

harmonia: harmonia.
hedra: localização.
(*to*) *heteron*: Outro.
hypodochê: receptáculo.
koilia: abdómen.
kata tauta aei: imutável.
kenos: vazio.
kenôsis: esvaziamento.
kerannymi: misturar (v. mistura).
kinêsis: movimento.
kosmos: mundo.
logismos: desígnio, raciocínio.
logos: discurso.
lysis: dissolução.
lyô: dissolver.
mania: loucura.
meignymi: misturar (v. mistura).
meixis: mistura.
mimêma, *mimêsis*: imitação.
monimos: estável.
monôsis: singularidade.
noêtos: inteligível.
nous: intelecto, intelecção, propósito, bom-senso.
homoiotês: semelhança.
(*to*) *on*: o que é (v. ser).
ousia: ser .
(*to*) *pan*: universo.
pathêma: afecção.
paradeigma: arquétipo, exemplo.
paideia / *paideusis*: educação.
phronêsis: inteligência, pensamento, sabedoria.
phthora: destruição.
physis: natureza.
plêrôsis: enchimento.
pneuma: sopro respiratório.
politeia: Estado, instituição política; (*p. koinê*): vida em comunidade.
praotês: delicadeza.
pronoia: providência (divina), capacidade de antecipação (da alma humana).
syngenês: congénere.
synkrisis: associação.
synaitia: causa acessória
synisthêmi: constituir.
syntithêmi: compor.
symmetria: proporcionalidade.
systasis: constituição, estrutura.
syntaxis: sistematização.
taxis: ordem.
tauton: Mesmo.
tekmêrion: evidência.
têkô: derreter, dissolver.
thymos: parte passional da alma (v. alma).
zôon: ser-vivo.

Volumes publicados na *Colecção Autores Gregos e Latinos – Série Textos Gregos*

1. Delfim F. Leão e Maria do Céu Fialho: *Plutarco. Vidas Paralelas – Teseu e Rómulo*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).

2. Delfim F. Leão: *Plutarco. Obras Morais – O banquete dos Sete Sábios*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).

3. Ana Elias Pinheiro: *Xenofonte. Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).

4. Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes: *Plutarco. Obras Morais – No Banquete I – Livros I-IV*. Tradução do grego, introdução e notas. Coordenação de José Ribeiro Ferreira (Coimbra, CECH, 2008).

5. Ália Rodrigues, Ana Elias Pinheiro, Ândrea Seiça, Carlos de Jesus, José Ribeiro Ferreira: *Plutarco. Obras Morais – No Banquete II – Livros V-IX*. Tradução do grego, introdução e notas. Coordenação de José Ribeiro Ferreira (Coimbra, CECH, 2008).

6. Joaquim Pinheiro: *Plutarco. Obras Morais – Da Educação das Crianças*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2008).

7. Ana Elias Pinheiro: *Xenofonte. Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2009).

8. Carlos de Jesus: Plutarco. *Diálogo sobre o Amor, Relatos de Amor*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2009).

9. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues: *Plutarco. Vidas Paralelas – Péricles e Fábio Máximo*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

10. Paula Barata Dias: *Plutarco. Obras Morais - Como Distinguir um Adulador de um Amigo, Como Retirar Benefício dos Inimigos, Acerca do Número Excessivo de Amigos.* Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

11. Bernardo Mota: *Plutarco. Obras Morais - Sobre a Face Visível no Orbe da Lua*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

12. J. A. Segurado e Campos: *Licurgo. Oração Contra Leócrates*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH /CEC, 2010).

13. Carmen Soares e Roosevelt Rocha: *Plutarco. Obras Morais - Sobre o Afecto aos Filhos, Sobre a Música.* Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

14. José Luís Lopes Brandão: *Plutarco. Vidas de Galba e Otão.* Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

15. Marta Várzeas: *Plutarco. Vidas Paralelas – Demóstenes e Cícero*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

16. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues: *Plutarco. Vidas Paralelas – Alcibíades e Coriolano*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2010).

17. Glória Onelley e Ana Lúcia Curado: *Apolodoro*. *Contra Neera. [Demóstenes] 59*. Tradução do grego, introdução e notas (Coimbra, CECH, 2011).

18. Rodolfo Lopes: *Platão. Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução, notas e índices (Coimbra, CECH, 2011).

O projecto *Timeu-Crítias* circula todo ele em torno dos conceitos de origem, criação e constituição ordenada; num primeiro momento cosmológicas e, num segundo, sócio-políticas ou mesmo civilizacionais.
No *Timeu*, um princípio divino inteligente (o demiurgo) molda, como um artífice, a matéria pré-cósmica em obediência a um modelo de racionalidade externo (o arquétipo). O resultado é o mundo, uma imagem do modelo; e o Homem, um microcosmos. No *Crítias*, depois de suposta a cosmologia, encena-se uma guerra entre duas civilizações contrastantes (e também elas arquetípicas) que serve de paradigma para a constituição originária das sociedades e também para a natureza cíclica da supremacia política. Deste breve texto não resta senão a parte inicial que permite não mais do que suposições instáveis. Sobreviveu, porém, um património *ficcional* riquíssimo em tudo o que se tem criado sobre a suposta Ilha da Atlântida e o mito a que deu origem.